

Historische Studien

unter Mitwirkung der Herren Universitäts-Professoren: W. Andreas, O. Becker, G. Beckmann †, G. v. Below †, G. Beyerhaus, A. Brackmann, A. Cartellieri, F. Delitzsch †, W. Goetz, F. Hartung, A. Hasenclever, R. Holtzmann, P. Joachimsen †, H. Lietzmann, E. Marcks, F. Meinecke, G. Mentz, W. Mommsen, H. Oncken, F. Philippi, A. Wahl, A. Weber, G. Wolff, J. Ziekursch

==== Heft 347 ====

Friedrich der Große und die Idee des Vaterlandes

Von

Dr. Hans Haimar Jacobs

Dozent für Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Münster

Verlag Dr. Emil Ebering

Berlin 1939

Nachdruck mit Genehmigung vom
Matthiesen Verlag, Lübeck

KRAUS REPRINT LTD.

Vaduz

1965

Historische Studien

Verlag von Ernst Lohmeyer, Berlin 1909

Heft 347

Friedrich der Große und die Idee des Vaterlandes

Dr. Hans Marner, Leipzig

Reprinted from a copy in the collections of
The New York Public Library

Verlag Dr. Ernst Lohmeyer

Berlin 1909

Printed in the United States of America

Wenn irgendein besonderer Gedanke auf ihn gewirkt hat, so würden wir sagen, daß es dieser Gedanke an sein Land, an sein Vaterland gewesen ist.

Ranke.

Das Wort „Vaterland“ gehört nicht zum ursprünglichen Bestand der germanischen Sprachen, sondern es ist als Übersetzung des lateinischen „patria“ im 12. Jahrhundert zum erstenmal deutsch bezeugt. So schleppt es auch neben der ganz eingedeutschten und bis ins 19. Jahrhundert gleichbleibenden Bedeutung als Heimat mit all ihren Gemüthswerten in einem anderen Überlieferungsgelände des deutschen Lebens einen Gehalt weiter, den es aus der antiken Geschichte mitbrachte. Er vor allem war es, der durch den humanistischen Einflußstrom in die abendländische Welt hineingeschwemmt wurde und zu starker politischer Wirksamkeit gelangte. Beide Inhaltssphären sind nicht nur begrifflich verschieden, sondern sie laufen auch im historischen Leben des Begriffs auf weite Strecken getrennt nebeneinander her. Aber sie können sich berühren und sich vereinigen, und ihr wechselndes Verhältniß zueinander macht ein besonders wichtiges Kapitel der Inhalts- und Wirkungsgeschichte der Vaterlandsidee aus. In beiden Grundbedeutungen aber ist mit der Vaterlandsvorstellung etwas gemeint, was eine ursprüngliche und umfassende Bindekraft für den Angehörigen des Vaterlandes in sich schließt. Es ist eine Vorstellung, die fast immer zu einem Appell wird!

Diesen Sinn hatte die Vaterlandsidee im Leben und Denken Friedrichs des Großen in stärkerem Maße als bei irgendeinem Staatsmann des absolutistischen 18. Jahrhunderts vor der Französischen Revolution. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens, 1779, veröffentlichte Friedrich sogar „Briefe über die Vaterlandsliebe“; sie erschienen nicht nur französisch, sondern zugleich in deutscher Übertragung. Der Vaterlandsbegriff war also für

Friedrich, mehr als nur rhetorisch-poetischer Putz oder gelegentlicher, voller Ausdruck einer gehobenen Seelenlage; er war Gegenstand eindringlicherer Betrachtung und darüber hinaus staatspädagogischen Wirkungswillens; er gehört nicht nur dem Philosophen von Sanssouci in seinem einsamen Denken, sondern dem preußischen Staatsmann in seinem öffentlichen Wirken an. Die Schrift von 1779 fällt außerdem unter eine literarische Gattung, zu der die Publizistik im 18. Jahrhundert die älteren literarischen Ansätze über Vaterland und Patriotismus ausgebildet hatte. Auch das weist darauf hin, daß Friedrichs Vaterlandsaufassung im Zusammenhang nicht nur seiner Persönlichkeit, sondern der politisch-geistesgeschichtlichen Strömungen zu betrachten ist. Die Prägung, die der Vaterlandsgedanke aus ihnen schon mitbrachte, hat an Friedrichs Vorstellung mitgewirkt und ist durch sie umgearbeitet worden.¹ Erst durch die Einstellung in diesen Zusammenhang hebt sich Friedrichs Patriotismus in seiner historischen Eigenart und Bedeutung klar heraus. Seine Betrachtung bietet daher ebenso einen Beitrag zur Geschichte Friedrichs des Großen wie zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts.

I.

Für dieses vaterländische Gefühl Friedrichs war die natürliche Verwurzelung im Heimatboden mit seinem vielfältigen Zauber, das pietätvolle Empfinden der Heimat als unauflöslicher Erlebniseinheit von Landschaft, Volkstum, einzelnen Menschen, Anschauungen, Sitten, Bräuchen, Erinnerungen nicht von wesentlicher Bedeutung. Die qualvollen Erlebnisse seiner Jugend ebenso wie seine kritisch-räsonnierende Veranlagung verhinderten eine Hingabe an diese Werte. Nicht als lebendiger Besitz, sondern wie ein Traum tauchten dem König bei einem Besuch seiner schwedischen Schwester Ulrike in Wusterhausen Jugenderinnerungen wieder empor, die sich mit diesem „verwunschenen Schloß“ verknüpften, wo „einige ziemlich unangenehme Abenteuer“ ihm begegnet waren.² Die Orte, mit denen er sich innerlich verbunden fühlte, sind Gärten, Rheinsberg, eine Zeitlang Charlottenburg und dann Sanssouci. Es sind nicht überkommene Umgebungen, mit denen er im unwillkürlichen, leisen Zug seiner Lebensentwicklung tiefer verwachsen wäre, sondern es sind eigene künstliche Schöpfungen, die er zur Erfüllung seiner steten Sehnsucht nach einem stillen und heiteren, geistig-geselligen Genußleben im Garten Epikurs anlegte. Im übrigen aber war ihm der Sand seines Heimatlandes, das er in dieser Hinsicht fast bloß mit Libyen vergleichbar fand, nur das Material seiner königlichen Pflichterfüllung und der Boden, der Eisen und Soldaten hervorbringt.³

Unter diesen Gesichtspunkten des Staatszwecks und der Kultivierungsfähigkeit betrachtete er seine Länder und Völker mit oft gänzlich liebloser Kritik. Ostpreußen schien ihm geeigneter, Bären zu ernähren, denn als Bühne der Wissenschaft zu dienen.⁴ Auch in den rühmenden Oden auf die spartanische Bedürfnislosigkeit und die ruhmvolle römische Tapferkeit seiner Preußen, in der tiefen Erschütterung durch die Kriege seines Volkes spricht doch der Staatsmann mit Allgemeinbegriffen und humanen Allgemeingefühlen.⁵ Daß man ein Land mehr

lieben könne als ein anderes, konnte er 1743 nicht begreifen. Wenn er aber sein Land mit seinem Blut glücklich machen könne, werde er es bis zum letzten Tropfen hergeben.^{5a} Nicht aus dem gewachsenen Naturzusammenhang, sondern aus autonomer, königlicher Pflichtsetzung, als rational-sittliches Soll erhebt sich ihm das Vaterland als Lebenswert.

Nicht als ob Friedrich an dem Unterschied der Völker und Länder vorübergesehen hätte! Er kannte den „caractère à soi“ und „indélébile“, den „esprit d'un peuple“, das „génie de la nation“, das „tempérament“. Und zwar sah er die Völker so eng mit ihrem Boden verbunden, daß er vom „goût du terroir“ sprach; im Anschluß an Montesquieu waren ihm Klima und Ernährungsweise die Hauptursachen dieses unveränderlichen Volksgeistes in solchem Maße, daß er meinte, vielleicht würden sich auch neu angesiedelte Fremde im Laufe der Zeit den Einheimischen anverwandeln. In der Hauptsache aber war ihm dieser Volksgeist eine Summe von „gewissen herrschenden Lastern und gewissen Tugenden“, die immer jedem Volke bleiben würden. Die Laster stellte er voran, und sie überwogen auch in seinen Skizzen der Volkscharaktere.⁶ Es handelte sich im ganzen doch immer um eine Summe von seelischen und moralischen Eigenschaften, nicht um lebendige, werthhaft-schöpferische Ganzheit von inhaltlichen, einmaligen Sinngehalten wie in der deutschen Bewegung seit Möser und Herder. Die verschiedenen Volksgeister sind etwa wie verschiedene Figuren desselben Mosaikspiels. Sie bestehen alle aus denselben Steinen; durch verschiedene Anordnung geben einmal mehr diese, das andere Mal mehr jene den Figuren ihre hervorstechende Besonderheit.

Friedrich warf Machiavell vor, daß er die Völker nur als Mann der Staatskunst eines despotischen Herrscherwillens auffasse, der sich auf überall gleiche Weise durchsetzen will; „als Philosoph“, als Mann der humanen Aufklärung weist Friedrich in einer Betrachtung von unten her ergänzend auf „die Unterschiede der Himmelsstriche, der Ernährung und Erziehung“ hin, die eine „völlige Ungleichheit in Lebensart und Denkweise schaffen“. Ein Franzose habe mit einem Holländer so wenig Verwandtschaft wie die Lebhaftigkeit eines Affen mit der Schwerfälligkeit einer Schildkröte. Die Denkweise der Orien-

talen, ihr fatalistischer Beharrungssinn verbürgen zuverlässiger die Dauer der mächtigen türkischen Monarchie als ihre Staatsleitung.⁷ Man sieht, wie die humanitäre, aufklärungsphilosophische Wertung des Volkes, deren Ausdruck der „Antimachia-vell“ ist, auch eine Rücksichtnahme auf die Besonderheit der Völker mit sich führt.

So stellte der König fest, daß die Gesetze der Art der Regierung und dem Volksgeist angepaßt sein müßten, sonst würden sie nicht von Bestand sein.⁸ Aber von einer Versenkung in den schöpferischen Volksgeist, von einem „Mitgefühl“ seines Lebens sind diese Einsichten fern, auch da, wo sie nicht in bloßer gelegentlicher Aufweisung und Aneinanderstückung einzelner Eigenschaften, sondern in deren scharfgeprägter, abgestimmter Zusammenfassung bestehen. Gerade in solchen Fällen stehen sie dann im kalten, einseitig-grellen Licht einer staatsutilitaristischen Auffassung.^{8a}

Hierin steht Friedrich Montesquieu näher als Voltaire, die beide den Gedanken eines im Kern unveränderlichen Volksgeistes kennen und wohl zum mindesten auf die spätere Ausgestaltung von Friedrichs Auffassungen eingewirkt haben.⁹ Die Kenntnis der verschiedenen Volksgeister war für Montesquieu eine Notwendigkeit für den Politiker, ein *arcanum imperii*; auf dem Boden der Staatsräsonlehre ist seine Volkstheorie erwachsen.¹⁰ Aber sie war ihm weniger wichtig als Rüstzeug für den außenpolitischen Daseins- und Machtkampf der Staaten als für ihre innerpolitische Form, die durch den Volksgeist bedingt war und ihn beeinflusste. Diesen für Montesquieu im Mittelpunkt seiner Volksgeistlehre stehenden Zusammenhang zwischen der staatlichen Konstitution, den „Gesetzen“, und dem Volksgeist kannte auch Friedrich, der ja mehr aufgeklärt-humanitärer Innenpolitiker war als die meisten Fürsten seiner Zeit. 1748 war Montesquieus großes Werk über den Geist der Gesetze erschienen; 1749 konnte Friedrich in seiner Schrift „Des mœurs, des coutumes, de l'industrie, des progrès, de l'esprit humain dans les arts et dans les sciences“, die seine Denkwürdigkeiten über die Geschichte des Hauses Brandenburg nach der kulturgeschichtlichen Seite hin ergänzte, die ernsthafte Erörterung anstellen, ob nicht die Monarchie der Republik in der Ausbildung eines festgeformten

Volksgeistes unterlegen sei. Denn die guten Könige sterben, aber gute Gesetze sind unsterblich. Durch den ständigen Herrscherwechsel nimmt der Geist der Nation, der durch die Verschiedenheit der Gegensätze zerstreut wird, keine feste Haltung an.¹¹ Darin steckt Montesquieu, der an den Engländern zeigen wollte, „wie die Gesetze zur Formung der Sitten, der Manieren und des Charakters eines Volkes beitragen können“! Die klassisch-rhetorische Bildung der Engländer brachte Friedrich mit ihrer Parlamentsverfassung zusammen.¹² Wie Montesquieu aber die Sitten und Manieren in ihrer Grundsicht doch als Werk der Nation im allgemeinen, ihres unveränderlichen Geistes ansieht, so faßt auch Friedrich die Volkscharaktere in ihrem Kern als feste Anordnung bestimmter Eigenschaften auf, ohne sie aus Verfassung und Gesetzen herzuleiten. Es gibt Grundeigenschaften, die er nicht weiter ableitet. In seiner Revue der europäischen Volkscharaktere in der „Histoire de mon temps“ steht er trotz seines Tadels Machiavells in jener diplomatisch-außenpolitischen Tradition der Charakteristik von Nationen, wie sie durch die venetianischen Relationen vor allem ausgebildet war; sie ist kühl, hart, weltmännisch-überlegen, mit einem besonderen Einschlag stoischer Abneigung gegen schwankende, beeinflussbare, triebhaft-unbeständige Gesinnung, wie sie allen Völkern eigen ist, besonders aber den Russen, Polen und Franzosen. Eben daß er die Volksgeister besonders als Faktoren im Machtsystem betrachtet, das trennt den preußischen Machtpolitiker von Montesquieu, für den Geschichte vor allem Verfassungsgeschichte war. Die Verfassungsformen aber waren bei diesem in stärkerem Maße ursprüngliche Schöpfungen des Volksgeistes, in denen er sich dann in Freiheit auswirkt, als bei Friedrich; ihm sind die Volksgeister doch im Ganzen mehr Gegenstand eines politischen Willens von oben her; auch wo von den Fähigkeiten gesprochen wird, die der Nation innewohnen, sind es die Fähigkeiten, die es ihr ermöglichen, als Werkzeug der Politik des Herrschers zu dienen.

Die Geschichte Preußens war für ihn doch vor allem die Geschichte der Außenpolitik und der Kriege des Hauses Brandenburg. Diese scheint ihm erst wichtig seit Johann Sigismund, weil dieser Preußen und den Erbsanspruch auf Kleve erwarb.

Der Große Kurfürst ist dann der eigentliche Begründer der dynastischen Macht; und vom Ersten Schlesischen Krieg schreibt der König: „Gehen diese großen Ereignisse doch mein Haus besonders an! Ja, man kann die Epoche seiner Größe erst von diesem Zeitpunkt ab datieren.“¹³ Er sieht die Geschichte des Hauses also in erster Linie als dynastische Machtgeschichte; Darstellung von Außenpolitik und Krieg haben den Vorrang. Das unterscheidet Friedrichs Geschichtsauffassung auch und noch mehr von der Voltaires, dem es nicht auf diese „Revolution der Throne, sondern auf das Schicksal der Menschen ankam“.¹⁴

Auch Friedrich stand nicht nur in der staatengeschichtlichen Tradition von Pufendorf her. Er betrachtete seine Dynastie und ihre Staatsbildung auch im kulturgeschichtlichen Sinne Voltaires, unter dem Blickwinkel der „Vervollkommnung von der Barbarei zu einer gewissen Vernunft“, der „Anstrengungen, sich zu zivilisieren“. Das „Genie der Nation“, das durch die Härte der Sklaverei und die Strenge einer barbarischen Regierung zerrüttet war, blieb im Mittelalter dumpf und gelähmt.¹⁵ Und dann kommt nicht nur eine Aufrechnung der Fortschritte, sondern eine oft recht lebendige, an Voltaire geschulte, auch stimmungsvolle Schilderung der verschiedenen Zeitgeister in ihrer Mischung; eine „mélange de férocité et de magnificence“ sah und belegte er für die Zeit des 16. Jahrhunderts.¹⁶ Friedrich, der Staatsmann, der mit den festen Größen der unveränderlichen Volksgeister zu rechnen hatte, lenkte sonst auf sie mehr das Augenmerk; als Aufklärer, der vom Dunklen ins Helle strebte, konnte ihm aber auch die für Voltaire wichtigere Auffassungsform des Zeitgeistes wenigstens in der Anwendung nicht fremd sein. So ist sein Abriss der Kultur- und Sittengeschichte unter den verschiedenen Regierungen bis hin zu Friedrich Wilhelm I. eine Darstellung der Beeinflussungen des Volksgeistes durch die verschiedenen Zeitgeister, des „génie des Brandenbourgeois en chaque siècle“. Friedrich ist der Probleme, die sich aus dem Verhältnis von Volks- und Zeitgeist ergeben, nicht Herr geworden, wie sich ja auch noch heute immer wieder wissenschaftliche Streitfragen aus der verschiedenen Bewertung von durchgehendem, besonderem Volksstil und wechselndem, übervölkischem Zeitstil ergeben! So unterscheiden sich ihm da, wo er

weniger als Außenpolitiker denn als aufgeklärter Kulturhistoriker denkt, Nationen, die ein unendlicher Ozean voneinander trennt, in ihren Bräuchen nicht mehr voneinander als die Brandenburger untereinander in verschiedenen Zeiten des Tacitus, Heinrichs des Voglers, Johann Ciceros und Friedrichs I.¹⁷ Gewiß, der Kern des Volkscharakters wird durch diese Änderungen, die die Erziehung ihm gibt, nicht verwischt.¹⁸ Die Verschiedenheit des Geistes in den verschiedenen Jahrhunderten aber führt Friedrich fast ausschließlich auf die Eigenart der Herrscher und ihres Hofes zurück. „Der Staat änderte fast völlig seine Prägung“: damit leitet er eine Schilderung des Zeitalters Friedrich Wilhelms I. ein, die in gedanklicher und bildhafter Klarlinigkeit die Einzelzüge des Kulturlebens mit dem militärischen Charakter Friedrich Wilhelms und seines Staates in Zusammenhang bringt; es ist ein umgekehrtes „Siècle de Louis quatorze“, nicht zwar als Großgemälde, sondern als Kabinettstück. Der straffer-staatliche, bei aller Skepsis der Schöpferkraft des Staatsmanns vertrauende Geist Friedrichs ist spürbar. Von Berlin, dem „Sparta des Nordens“, dem „Magazin des Mars“, und vom Hof des Soldatenkönigs leitet er es her, daß „schließlich unsere Sitten weder jenen unserer Vorfahren noch jenen unserer Nachbarn glichen; wir waren einzigartig“!¹⁹ Gerade diese Einzigartigkeit wünschte er nun zwar nicht, sondern eine Durchdringung des Volksgeistes mit den Aufklärungs- und Geschmackswerten, die er als allgemein vorbildlich empfand. Aber durch sie sollte doch dieser besondere Volksgeist zu einer festen „Haltung“ kommen. Die vornehmste kulturschöpferische Bedeutung wies er unter seinen Vorfahren dem Großen Kurfürsten zu, „dessen unermüdliche Tätigkeit seinem Vaterland alle nützlichen Künste schenkte, wenn er auch keine Zeit hatte, noch die angenehmen Künste hinzuzufügen“.²⁰ Diese rational, als Setzung von oben her aufgefaßte, humanistische Gesellschaftskultur also meint Friedrich in seinen „Briefen über die Vaterlandsliebe“, wenn er aus der Gemeinsamkeit der Sitten, Bräuche und Gesetze heraus eine engere Verbindung unter Landsleuten fordert als zu andern Menschen;²¹ das zeigt schon die Betonung der Gesetze. Da diese Besonderheit nur in der jeweils verschiedenen Anordnung allgemein menschlicher, seelischer und moralischer Elemente lag,

so waren die Teilhaber an den verschiedenen Volksgeistern für ihn ebensowohl ungleich wie gleich. Und das Volk, das durch das „*génie de la nation*“ bestimmt und von andern Völkern verschieden ist, ist nicht eine schöpferische, immer neu werdende, sich entwickelnde Lebenseinheit, sondern ein rational-begrifflich verfestigter, starrer, zeitloser Block, dem der Staatsmann von oben her einseitig neue Züge gesellschaftlicher Kultur aufprägt; dieser Prozeß wird nicht als lebendig-organischer, in Wechselwirkung sich vollziehender Ganzheitsvorgang genommen, sondern als mechanisches Aufsetzen von Farben auf eine im Groben schon vorgeformte Masse, als Gestaltung eines Holzblocks durch den Künstler. Von dem Erlebnis des „großen und unwillkürlichen Daseins des Volkes“ im Sinne Herders war Friedrich also weit entfernt.

Auch Friedrich Wilhelm I. hatte das Volk durchaus als Population, als Beglückungs- und Erziehungsgegenstand und als Reichtum des Königs angesehen und war ihm keineswegs mit Liebe zur gewachsenen Eigenart begegnet. Aber in seinen polternden Charakteristiken etwa des Adels der Provinzen ist doch das Gefühl des inneren Einsseins mit diesem Adel trotz seiner politischen Kampfstellung gegen ihn lebendig. Der Herrscher fühlte sich dem Volk seiner geistigen Art nach, in Sprache und Glauben, in Wollen und Fühlen in kräftiger Urwüchsigkeit landesväterlich zugehörig. Friedrich trat dem Volk mit dem Anspruch des aufgeklärten Erziehers und zwar eines unzufriedenen Erziehers gegenüber. Denn auf den frohgemuten Vervollkommnungsglauben der Aufklärung fielen bei ihm tiefe Schatten einer skeptischen und entlarvenden Menschenauffassung, wie sie von den Staatsdenkern seit der Renaissance Machiavell, Hobbes und Bayle am reinsten ausgeprägt hatten. Friedrichs wirklichkeitstreue Betrachtung des Volkes und seiner Möglichkeiten schloß nur wenig bejahendes Verständnis in sich, sondern er stand ihm als Angehöriger der weltbürgerlichen Aristokratie der aufgeklärten Geister mit kritischem und als herrscherlicher Pflichtmensch mit moralischem Überlegenheitsgefühl gegenüber, und seine Einsicht von der Undurchführbarkeit der völligen Aufklärung war von bitterer Entsagung getragen. Er sprach wohl von dem Volke als dem „Tier mit vielen Zungen und wenig

Augen", der „dummen Masse, die dazu gemacht ist, betrogen zu werden".²² Überlieferung und Ehrfurcht vor dem historischen Herkommen auf religiösem Gebiete waren so dem Rationalisten nichts weiter als die selbstsüchtig-bequeme Unterwerfung unter die Macht der Gewohnheit, die in die Rechnung des Staatsmanns mit einzustellen ist, „das geheiligte Vorurteil des Volkes". 1737 schrieb der Kronprinz an Voltaire: „Die überkommene Religion eines Landes angreifen, das heißt in ihrer letzten Verschanzung die Eigenliebe der Menschen angreifen, die sie ein überkommenes Gefühl und den Glauben ihrer Väter jedem anderen Glauben vorziehen läßt, auch wenn er vernünftiger als ihrer ist."²³

Auch zu einer so ursprünglichen Lebensäußerung des Volkstums wie der Sprache hatte Friedrich keine innere Beziehung. Sie war ihm nur wichtig als Instrument zur urbanen Vermittlung der aufklärerischen Kulturgehalte. Er hielt die Erlernung des Deutschen nicht der Mühe für wert, weil sich das Studium einer Sprache nur lohne, wenn gute Schriftsteller sie geweiht hätten. Vor allem deshalb sprach und schrieb er französisch, die in seiner Jugend an großem Welt- und Lebensgehalt reichste Sprache Europas.²⁴



In der Persönlichkeit Friedrich Wilhelms I. wurde in eigenartiger Mischung mit der calvinistischen Gesinnungsüberlieferung seines Hauses eine in starkem Maße lutherische Haltung in Glaube und patrimonialer Obrigkeitsauffassung wieder lebendig. Es ist sicher unberechtigt, dem religiösen Kerngehalt des Lutherums in seiner Eigentümlichkeit jene passive Gottergebenheit, biedere Hausväterlichkeit und Scheu vor großer Außenpolitik zuzurechnen, die dem lutherischen deutschen Territorialfürstentum eigen war. Die Verbindung von kleinstaatlicher, dumpfer Ohnmacht und Luthertum ist ebensowenig wesensnotwendig wie die von politisch-kultureller Großzügigkeit und Calvinismus. Aber eine gewisse Hemmung nackter Eigenstaatsräson durch den Gedanken an kaiserliche Obrigkeit ist doch das Erbe gewesen, das Luther eben aus seiner deutschen Herkunft und Reichsgesinnung dem Luthertum mitgegeben hat, während dem F

zosen und dann Genfer Calvin dieser Einschlag fehlen mußte und auch im deutschen Calvinismus daher schwächer war. Friedrich Wilhelm I. war großstaatlich-rational, aber eben doch vor allem als „innerer König“ auf dem Grunde hausväterlicher Gesinnung. An Luthers herzliches Gemeinschaftsempfinden mit seinen lieben Deutschen gemahnt Friedrich Wilhelms treuherzigkräftiges Deutschbewußtsein, das ihn am verwelschten Hofe Augusts des Starken in den derben Trinkspruch ausbrechen ließ, der geradezu das Gepräge des Reformationszeitalters trägt: „Vivat Germania teutscher Nation! Ein Hundsfott, ders nicht von Herzen meint!“ Und bei allem unumgänglichen preußischen Sonderinteresse sprach sich dieses Gefühl doch auch politisch zuweilen so stark aus, daß des Königs Anhänglichkeit an Kaiser Karl VI. als „den besten Fürsten von der Welt und einen wahrhaften Edelmann“ geradezu an Luthers schwärmerisches Vertrauen auf das „junge edle Blut“ Karl V. erinnert. Von solchen Gefühlen war Friedrichs Politik, in der sonst viel säkularisiertes Luthertum steckte, unbelastet.

Zwar bezeichnete er Deutschland und das römische Reich wohl als sein Vaterland. In vielen Fällen bedeutet das überhaupt, bei ihm wie bei seinen Zeitgenossen, keine Wertung, sondern eine bloße Herkunftsmarke. Schon im Mittelalter hatte patria mit wachsendem deutschem Zusammengehörigkeitsgefühl sich in seiner Bedeutung als Heimat über das ganze deutsche Land erweitert. Das humanistische, aber auch das aus dem Volk kommende Nationalgefühl der Zeitwende vom Mittelalter zur Neuzeit verstärkte diese Bedeutung, und niemals verlor sich dieser Sprachgebrauch wieder ganz, auch als der Einzelstaat den deutschen Menschen immer mehr in sich hineinzog, mit dem Westfälischen Frieden die Souveränität errang und Reich und Gesamtnation immer schattenhafter in Erscheinung traten. Je nach dem Zusammenhang bedeutet Vaterland dann den Einzelstaat oder das Reich, viel häufiger und vor allem mit mehr Sinn- und Wertfülle im 17. und 18. Jahrhundert aber den Einzelstaat; die unklare politische Lebenswirklichkeit im Raum des Reichsmonstrums muß sich auch in der Welt der Vorstellungen spiegeln, die gleitend und dehnbar werden. So meint Friedrich selbstverständlich gewöhnlich Preußen, wenn er vom Vaterland als

Gegenstand politischer Verantwortung spricht. Deutschland und das Reich sind ihm „Vaterland“ in seiner werthhaften Bedeutung, wenn er sich als Vorkämpfer der deutschen Sache gegen Frankreich und das Haus Österreich der Öffentlichkeit darstellen und sie für seine preußische Politik einnehmen will. Wenn Friedrich 1757 den Plan hatte, durch einen schnellen Sieg über Österreich Maria Theresia zu zwingen, ihn zum Reichsfeldherrn zu ernennen und mit ihm gegen Frankreich zu marschieren — was dann durch die Niederlage von Kolin vereitelt wurde —, so wäre diese deutsche Einigung doch nicht Dienst an einer nationaldeutschen Einheitsidee, sondern Erweiterung des preußischen Machtbereichs gewesen. Dessen notwendig-gesamtdeutsche Bedeutung wäre dann allerdings schon in Friedrichs Politik als Moment von Bismarckscher Deutlichkeit hervorgetreten, wie denn ja Roßbach auf die Zeitgenossen als deutscher Sieg wirkte.²⁵ Als „deutsch-patriotisches System“ aber bezeichnete Friedrich bekanntlich die Politik des Zusammenstehens der beiden deutschen Großmächte gegen die Flügelmächte Frankreich und Rußland, die sich gegen Ende seiner Regierung schon leise anbahnte. Ganz ohne Wirklichkeitsgehalt sind Deutschtum und Reich bei ihm also nicht; ihre Verwendung als propagandistisches Mittel für die preußische Interessenpolitik bedeutet schon eine gewisse Anerkennung, und sie konnte bei günstiger Deckung von preußischen und gesamtdeutschen Interessen selbst zu einer regulativen Wünschbarkeit werden. Auf der anderen Seite aber ermöglichte dieses Verhältnis von preußischem und deutschem Vaterlandsgedanken Friedrich dann wieder, daß er „die Rolle des guten Patrioten“ spielte.²⁶ Als deutscher Patriot verteidigte er dann eben die deutsche Libertät der Reichsstände, die ihm seit dem Aussterben der Karolinger die Form des deutschen Gesamtvaterlandes war, gegen den Despotismus des Hauses Österreich, die neue despotische Monarchie der Cäsaren.²⁷ Die reichspatriotischen Äußerungen Friedrichs brauchen daher für eine Darstellung seines positiven Vaterlandsgefühls nicht ausführlich herangezogen zu werden.

Ein ursprüngliches Wissen um seine Zugehörigkeit zum Deutschtum also war doch in Friedrich lebendig.²⁸ Den Begriff des Deutschen faßte er weit; auch das flämische Brüssel schien

an der deutschen Barbarei teilzuhaben.²⁹ Er empfand die Grenzen, die ihm durch seine Herkunft im Gebrauch der französischen Sprache gesetzt seien, und die deutschen Charakterzüge der Schwerfälligkeit und Umständlichkeit schätzte er nicht immer als minderwertig gegenüber der französischen Feinheit und Grazie ein, deren Kehrseiten er scharf erkannte. Besonders in Augenblicken der Unzufriedenheit mit Voltaire und seinen anderen französischen Freunden bezeichnete er sich selbst sehr kräftig als biederer Deutschen mit gesundem Sinn.³⁰ Dieses Gefühl bezieht sich allerdings mehr auf formale Eigenschaften des Temperaments und auf einzelne Charakterzüge als auf den tieferen Sinngehalt der deutschen Kultur in ihrer Eigenheit, in der sein Vater mit so selbstverständlicher Frische lebte. Aber auch über das Gefühl für seine deutschen Charaktereigenschaften hinaus war Friedrich nicht ganz ohne deutsches Traditions- und Geschichtsbewußtsein.

Die Germanen waren für ihn zwar mit der Aufklärung Barbaren, aber doch voll besonderer Tapferkeit als Sieger über die römische Disziplin.³¹ Er war sogar von dem Zeitkult Armins nicht ganz unberührt, der, von Hutten her der Held einer national-deutsch gerichteten Strömung des Humanismus, im 18. Jahrhundert deutsche Zeitgenossen Friedrichs wie Elias Schlegel, Möser, Schoenaich, Wieland und vor allem Klopstock so lebhaft bewegte. Friedrich konnte den „stolzen Verteidiger Germaniens“ wohl den zu weich erzogenen und entarteten Sueven und Semnonen des 18. Jahrhunderts vorhalten und ihn dem Großen Kurfürsten, dem Vertreiber der Schweden aus Preußen, an die Seite stellen.³² Der germanische Held, dessen deutsch-vaterländische Bedeutung er fühlt, ist ihm nicht des Inhalts der verteidigten Werte wegen, sondern in formal-moralischer Betrachtung als erzieherisches Beispiel für eine allgemeinemenschliche Haltung wichtig; immerhin hält er ihn als Deutschen den Deutschen vor. Und die Sachsenpolitik Karls des Großen mißbilligte er als Aufklärer und Kritiker am Kirchentum.³³ Er kannte auch die positivste Gesamtauffassung, die die geistige Welt seiner Zeit von den Germanen hatte, die von der ursprünglichen germanischen Freiheit. Wenn noch etwas, so meinte er, von unserer alten, republikanischen Freiheit übrig bleibt, dann

ist es der unfruchtbare Vorteil, nach unserer Phantasie eine grobe und noch fast barbarische Sprache zu radebrechen. Es ist nicht ohne geschichtlichen Scharfblick, wie er gewachsene Gemeinfreiheit und unregelmäßige Sprache zusammenbringt, wobei er aber eben von der französischen Gegenposition der Monarchie und der geregelten, gepflegten Sprache her ironisch mahnt.³⁴

Sein Verhältnis zu Deutschland als seinem kulturellen Vaterland war ein Verhältnis ungeduldiger, unzufriedener, aber im letzten doch bejahender Sehnsucht und Kritik, die die barbarische deutsche Gelehrten- und Theologenkultur an der französischen Literaten- und Weltmannszivilisation maß und zu dieser hinaufzuentwickeln hoffte, die „Handwerker“ zu „Künstlern“ machen wollte.³⁵ Von diesem Wollen ist die Schrift über die deutsche Literatur getragen.

Zuweilen schwankt seine Ansicht. In seine Abneigung gegen die zeitüblichen Kavalierstouren der jungen Adeligen, die zur äußerlichen Nachäffung französischer und englischer Sitten, zur Verschwendung und zur vagabundierenden Entwurzelung führten, mischte sich etwa ein Ton der Anerkennung für die Kultur des eigenen Vaterlandes; es habe seine Barbarei aufgegeben und sei auch seinerseits schließlich durch die Künste gesittigt worden.³⁶ Es ist ein Anflug jenes deutschen Patriotismus, der im 17. Jahrhundert in Aufnahme kam und die deutsche Kultur gegen *à la mode*-Wesen und Ausländerei in Schutz nahm. Aber es handelt sich hier bei Friedrich doch mehr um Grade einer nach allgemeinen Aufklärungsmaßstäben gemessenen Kulturhöhe, nicht um nationale Kultureigenart. Wie wenig Friedrich in den besonderen Ausprägungen der Volkstümer, wie vor allem er in der kosmopolitischen Geistigkeit der europäischen Aufklärungselite lebte, dafür ist bezeichnend, daß er das Reisen auch zum ernsthaften Studium fremder Völker für sich als unnütz und nur das Aufsuchen von Großen des Geistes als der Mühe wert empfand.³⁷ So tauchen unter den Äußerungen des Aufklärers über das Vaterland irrational-einmalige Gegebenheiten, wie „das eigene Blut, die Väter, Haus und Herd“, nur vereinzelt auf.³⁸ Er räumt einmal ein, daß man durch die reinen Eindrücke der unbelasteten Kindheit, durch Familien- und erste Freundschaftserinnerungen, also durch mehr als eine Wurzel am Vaterland

hänge; aber er versucht mit diesen Gefühlen durch ihre naturalistische Erklärung aus dem Wesen des Menschen als Gewohnheitstier fertig zu werden. Er kann sein Erstaunen über das Heimweh einiger Lappen, die das Nomadenleben im rauhen Norden dem Aufenthalt in seiner „patrie policée“ vorgezogen hätten, nur schwer überwinden; und er beeilt sich denn auch, diesen Seiten des Schollenpatriotismus vernunftgemäßere, in Kulturländern geltende Züge hinzuzufügen: die Gesetze, die Gerechtigkeit, die Lebensannehmlichkeit verpflichten deren Bewohner ganz besonders zur Vaterlandsliebe.³⁹ Damit sind Wesenszüge seiner Vaterlandsauffassung angedeutet.

II.

Diese Grundauffassung des Vaterlands nicht als lebendiger, gewachsener und gefühlsmäßig vollzogener Lebenseinheit von Volk und Boden her, sondern als rationalen und willensmäßigen Verbandes der gesetzten, zweckhaften Ordnung wird von Friedrich in Schriften seiner letzten Lebensjahrzehnte, besonders eben in der von 1779, eingehender auseinandergelegt. Sie ist aber auch früher der selbstverständliche Grundton seiner Äußerungen. Gleichbedeutend und vermischt mit dem Vaterland treten „das Wohl des Staates“, die „Wohlfahrt der Gesellschaft“, die „Pflicht gegenüber der Öffentlichkeit“ auf, und die Liebe zum Vaterland äußert sich in „nützlichen Diensten“ der Bürger. Inhaltlich-sachlich fallen also Staat und Vaterland zusammen; „Vaterland“ ist nur die besondere Ansichtsform des Staates unter dem Blickwinkel des Verhältnisses zum Staatsvolk. „Denke an den Staat und an unser Vaterland!“, schreibt er an seinen Bruder Heinrich;⁴⁰ aus der Art, wie er die beiden Worte ergänzend nebeneinander stellt, klingt die subjektiv-gemeinschaftsbetonte Note der Vaterlandsvorstellung gegenüber der in sich ruhenden Objektivität des Staates deutlich heraus.

Als Idee von politischer Bindungskraft war ihm Vaterland nicht die engere Heimat Brandenburg und nicht das Reich, sondern Preußen. Aber es ist bezeichnend, daß das Wort Preußen in seiner patriotischen Briefpredigt kaum vorkommt. Von der noch immer recht rationalen Volkseigenart der „Sitten, Bräuche

und Gesetze“, die die Landsleute enger verbindet, leitet Friedrich die Notwendigkeit des Vaterlandsgedankens nicht etwa her; diese Besonderheit ist in seiner Gedankenführung gleichsam mehr wie die Farbe auf den Landkarten des 18. Jahrhunderts, die noch nachträglich aufgetragen wurde, um die Vaterländer nun sicher auseinander zu halten. Die Besonderheit der Volksgeister drängte sich dem realistischen Beobachter und dem nach Staatsrason handelnden Politiker wohl auf, aber sie waren die Grenze, nicht die Ausgangsstellung seiner Betrachtung. Vom Staat her stieß diese Sicht auf die Volkstümer, die sie einordnen mußte; nicht aber ergab sich vom Volkstum her die Staatsordnung. Vom abstrakten Allgemeinbegriff aus stieß dieses Denken auf die Besonderheit der Wirklichkeit, nicht aber erhob es sich aus dem Mitleben der Besonderheit heraus zur umfassenden Idee. So sind es auch allgemeinbegriffliche, rationale, dem Menschen in seiner Gleichheit zugehörnde Elemente, aus denen das aufgeklärte 18. Jahrhundert und Friedrich der Große den Vaterlandsbegriff konstruierten. Dieser Begriff stammte aus der humanistisch-naturrechtlichen Tradition, die ihn aus der Antike weiterbildete.

Es entsprach der Erfüllung des antiken Lebens durch Politik, daß *patris* und *patria*, die als Heimat von Natur ein heiliges Gut waren, ihre besondere Färbung als Wertinbegriff eben vom Höchstwert des antiken Menschen, vom Staat her, als *polis* und *civitas* erhielten. Cicero, der vor allem und für die Zukunft am wirksamsten der antiken und zumal römischen Staatsethik mit stoisch-naturrechtlichen Begriffen ihre Begründung aus der allgemeinen Menschennatur gab, vollzog nun eine Scheidung zwischen *patria* als Geburtsheimat und als Gemeinwesen. Sie entsprach der römischen Wirklichkeit, die bis Caracalla politische Rechte und politisches Leben nur in Rom selbst für den, der das römische Bürgerrecht erworben hatte, kannte. Diese Unterscheidung Ciceros wurde in der gelehrten Literatur des Abendlandes und besonders Deutschlands seit dem Humanismus immer wieder zitiert, weil sie den Übergang von einem Staat und in dem zerklüfteten Reich vor allem von einem Territorium zum andern begründen half; die Abwägung der Rechte und Pflichten, die sich aus diesem Wechsel ergaben, machte für

die auf Freizügigkeit angewiesene Schicht der humanistisch und römisch-rechtlich gebildeten Gelehrten und Beamten einen großen Teil ihres Nachdenkens über die Vaterlandsidee aus. Denn an sich beruhte ja der Territorialstaat seit dem Spätmittelalter auf der Bindung an den Boden, und er stand damit im Gegensatz zum alten germanischen Prinzip des staatlichen Gemeinwesens als Personalverband mit seiner Freiheit als Teilhabe an diesem Gemeinleben. Diese Bindung an den Boden nun wurde durch diesen Vaterlandsbegriff, der von Cicero und der antiken Überlieferung übernommen war, zum mindesten erweicht. Vaterland wurde für diese Literatur der Territorialstaat nicht als Boden, sondern als Inbegriff allgemein-menschlicher Werte. Soweit man ihrer in einem Staate gebend und nehmend teilhaftig wurde, war dieser Staat ein Vaterland. Cicero, seine Zeitgenossen und Nachfolger hatten die eigentümlich-römischen Merkmale der gemeinschaftstragenden *virtus*, der ordnenden Herrschaft und des Rechts naturrechtlich-philosophisch begründet und zu allgemein-menschlichen Werten erhoben; denn die Römer waren zum Weltvolk geworden. Aus der allgemeinen Menschennatur, aus ihrer allgemeingesetzlich erfaßbaren, weil mit der göttlichen Vernunft übereinstimmenden Sittlichkeit, aus natürlichem Gesellungstrieb und Sinn für Gerechtigkeit leitete der Stoiker Cicero den Staat und das Vaterland als ethischen Verpflichtungsbegriff für den Staatsbürger ab; daneben war die Selbsterhaltung, wie die Sophisten und Epikuräer sie zum alleinigen Prinzip der menschlichen Gesellschaft machten, für den Eklektiker Cicero ebenfalls ein Wert, den das Vaterland dem Menschen vermittelt und der zur Vaterlandsliebe verpflichtet. Als mit dem Auseinanderbrechen des mittelalterlichen, christlich-transzendenten Weltbildes der autonome, weltliche Staat sich freimachte, boten sich diese Gedanken der natürlich-notwendigen Staatlichkeit des Menschen und damit auch seiner vaterländischen Verpflichtung als ideelle Hilfsmittel dar. Bei Machiavell, bei Erasmus, bei Melanchthon, in der protestantisch-humanistischen Universitätswissenschaft, die von seinem Geist erfüllt war, und an vielen anderen Stellen bildete sich mit ganz verschiedenen Inhalten und Wertbetonungen doch dieser eine antik-naturrechtliche Gedanke aus, den Staat für seine einzelnen

Angehörigen im allgemein menschlichen Sinne zum Vaterland zu machen.

Die konfessionellen Kämpfe in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit gaben einen starken Anstoß zur Ausbildung dieses Naturrechts. Da der erneuerte christliche Offenbarungsglaube sich nicht als fähig erwiesen hatte, die zerbrochene mittelalterliche transzendente Einheitskultur zu ersetzen, sondern zu immer weiteren konfessionellen Spaltungen, zu Unfrieden und Auseinanderfall der Gesellschaft führte, ging man entschlossener auf die natürliche Vernunftgesetzlichkeit des Menschen zurück. Da man glaubte, daß sie bei allen in den Grundzügen gleich sei, suchte man auf ihrem Grunde ein neues, allgemeingültiges Weltbild und eine verpflichtende Sozialordnung zu errichten. Die absolute Monarchie, zu deren Leistungen die Unterdrückung und Beilegung der konfessionellen Kämpfe gehört, verband sich auch aus diesem Grunde mit dem Naturrecht als einheitsstiftender geistiger Macht. Hatte aber das Naturrecht der Stoa durch die Auffassung des Menschengeistes in seiner gesetzmäßigen Ordnung und Harmonie als Teilhaber an der göttlichen Weltvernunft einen Zug zwar nicht von Offenbarungsglauben, aber doch von Methaphysik in sich gehabt, den Mittelalter, Reformation und weitgehend auch Renaissance übernommen hatten, so wurde dieser in dem neuen Naturrecht des 17. Jahrhunderts aus der Kampfsituation gegen den Konfessionalismus heraus mehr und mehr ausgeschieden und die weltlich-menschliche Sphäre immer schärfer von der göttlich-übernatürlichen getrennt. Der Vaterlandsbegriff wurde gleichsam die Paradeuniform dieser Richtung, die Hochform menschlichen Zusammenschlusses auf Grund der wie immer aufgefaßten Naturgesetzlichkeit des Menschengeistes selbst.

Mit dem späteren 16. und 17. Jahrhundert entstand eine gelehrte lateinische, juristische und naturrechtlich-moralphilosophische Literatur von Einzeltraktaten und Dissertationen über das Vaterland; Samuel von Pufendorf, der eigentliche Systematiker des neuen, ganz weltlichen Naturrechts, der es zur Universitätswissenschaft machte, ist auch in seiner Heidelberger „*Dissertatio de obligatione erga patriam*“ von 1663 der bedeutendste und einflußreichste Systematiker dieses Vaterlandsbegriffs; auf seine Schrift greift man immer wieder zurück.

Fragt man, warum nicht eine Besinnung auf die verbindenden und doch auch nie ganz vergessenen Werte des Volkstums die Leistung des natürlich-allgemeinbegrifflichen Denkens übernahm, zumal doch Ansätze dazu etwa vom Gedanken der altgermanischen Freiheit her vorhanden waren, so ist auf das Wesen des Territorialstaates in Deutschland und überhaupt des Staates im damaligen Europa hinzuweisen. Diesen Staat konnte man nicht mehr sprengen, wie die Bauern es noch in der Reformationszeit versucht hatten; er ist aber nicht die Organisationsform eines Volkstums, sondern das Ergebnis und die Zweckbildung herrschaftlicher Machtpolitik und zugleich doch Sozialordnung und Schutz gegen konfessionelle Anarchie. Mochte sich also das Volkstum immer wieder regen und seine gewachsene Art gegen Überfremdung und *à la mode*-Wesen nach dem Dreißigjährigen Krieg verteidigen, mochte es auch den Reichsgedanken mit am Leben erhalten und zuweilen wieder stärken: das geeignete Prinzip, die begründende Idee für das Sozialleben konnte in dieser Staatswelt aus dem Volkstum nicht eigentlich gewonnen werden. Der Sondergeist eines unvölkischen Territorialstaats etwa, wie Friedrich der Große ihn aus der kulturbringenden Tätigkeit des Herrschers herleitet, war ja auch historisch etwas Späteres und daher nicht zur Begründung, sondern mehr nur zur Festigung des Staatswesens theoretisch tauglich. Die konstruktive Begründung suchte man daher in den naturrechtlichen Gedankengängen und zumal deren *patria*-Begriff, die dem Territorialstaat zugleich in seinem Lebensrecht und seiner Notwendigkeit zur Geltung verhelfen und ihn zwar nicht zum Ausdruck des Volkstums, aber der bürgerlichen Gesellschaft, zur *patria*, machen konnten. Denn dieser Entwicklungstendenz der Neuzeit, der Umbildung der mittelalterlichen, statischen, ständischen Weltordnung zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft sich selbständig fühlender, nach Erwerb strebender Einzelmenschen konnte das individualistische Naturrecht gedanklich Genüge tun, vor dieser Gesellschaft den Staat rechtfertigen und ihn für sie passend und erträglich zu gestalten versuchen. Natürlich handelt es sich nur um Ansätze in der Gelehrtenstube, die erst im 18. und 19. Jahrhundert in die Breite der Öffentlichkeit wirkten. Für die andere große Tendenz der Neuzeit, die freie

Ausgestaltung der Volkstümer in ihrer Eigenart, dagegen konnte dieses Naturrecht nichts oder nur auf dem Umweg über seine allgemeine Auflockerung des Lebens etwas bieten. Und da der Staat wohl der wirtschaftlichen Gesellschaft bedurfte, um leben zu können, zum Volkstum aber entweder kaum innere Beziehungen hatte oder es seinem Prinzip geradezu gefährlich war, so ergibt sich damals nicht das Naturrecht des Volkes, sondern das Naturrecht der Gesellschaft als neue, gedankliche Grundlage der Lebensordnung neben den weiterhin bestehenden christlich-religiösen Staatsauffassungen. Von der Gesellschaft her konnte der Territorialstaat zum Vaterland werden, weil sie als Summe von Einzelatomen und Einzelbeziehungen aufgefaßt wurde, die ohne Wesensgefährdung zerschnitten und umgruppiert werden konnten, vom Volk her viel schwerer, weil es seinem Wesen nach lebendige Ganzheit ist, die sich in die zufälligen Grenzen dieser Staatsgebilde im Grunde nicht einpassen ließ. So baute sich das Vaterland dieser naturrechtlichen Theoretiker in der Nachfolge Ciceros und Pufendorfs auf dem allgemeinen Menschentum und damit vor allem auch wie schon bei Cicero und in der Spätantike auf dem Einzelmenschentum auf.⁴¹

Eben aus den Gesellschafts- und Herrschaftsverträgen, die die Einzelnen in vernünftiger Einsicht in ihre Interessen schlossen, ergab sich der Charakter des Staates als Vaterland.

Staat soll also wieder *civitas*, Personenverband, sein, nicht bloße Herrschaft über den Boden und seine Bewohner als sein Zubehör. Durch das naturrechtliche Vertragsprinzip wurde in gewisser Hinsicht der alte germanisch-mittelalterliche Rechtsgedanke des Gemeinwesens als Personalverbandes und der Freiheit seiner Glieder als Teilhabe am politischen Leben wenigstens als Konstruktion wieder aufgenommen, aber in individualistisch-allgemeinmenschlicher Form,⁴² und der Territorialstaat damit auf eine dem Bürgertum erträgliche Ideengrundlage gestellt und von ihr her dann im Gange der Entwicklung ja auch aufzulockern versucht. Vor allem aber lag auch das mißtrauisch-überhebliche Unverständnis der rationalistischen Geisteshaltung gegen gewachsene und gewordene, konkret-unbeweisbare Wertzusammenhänge darin, wenn man immer wieder den Heimatboden erst aus seiner Lebensganzheit zum bloßen, zufälligen

Stück Erde herausanalysierte, dann sittliche Verpflichtungen gegen ihn verneinte und vielmehr auf die eigene menschliche Vernunftsetzung des Vaterlandes als Vertragseinheit pochte;⁴³ das ist auch Friedrichs Haltung.

Nun war der absolutistische Staat in Wirklichkeit ja nicht von unten her entstanden, wie ihn das Naturrecht konstruierte, sondern als Herrschaftsapparat von oben her dem Volke auferlegt; er war seinem Wesen nach „Eroberung“, wenn er auch zumal in Deutschland von einem genossenschaftlichen Gefühl des „Waltens“ (O. Brunner) durchdrungen war. An diesem starren und harten Herrschaftscharakter mußte sich der naturrechtliche Patriotismus stoßen. Pufendorfs Vertragstheorie spiegelt diese Lage wieder, indem sie einem Einigungsvertrag der Untertanen untereinander einen Unterwerfungsvertrag dieser geeinten Untertanen mit dem Herrscher folgen läßt, der also außerhalb der Gesellschaftseinheit steht. Dieser Herrschaftsvertrag erst gab wahrhaft ein Vaterland, indem er jene Sicherheit und Ordnung vermittelte, die die menschlichen Güter und ihren Genuß ermöglichte. So kam es, daß bei diesen Theoretikern das Vaterland doch trotz aller naturrechtlichen Durchdringung des Staates ein „obiectum, in quod operari queat obligatio“, ein Gegenüberstehendes also, gegen das eine Verpflichtung erfüllt werden kann, wurde.⁴⁴ Dieser Geist erfüllt die Universitätschriften des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts über das Vaterland. Sie empfinden es doch alle als mehr oder weniger starres, juristisch-begrifflich bestimmtes Objekt, dem der einzelne Bürger in fest-abgegrenzter Pflichtbeziehung gegenübersteht; die Festlegung der Pflichten hatte bei aller Anerkennung des vaterländischen Gemeinwohls „zur eigenen Erhaltung“,⁴⁵ die ohne das Gemeinwohl eben nicht zu erreichen sei, immer etwas den Anschein juristischen Tiftelns und Feilschens. Und es war keineswegs nur der Sondergeist begrifflicher Zerlegung in der Juristenkaste, der sich hier ausspricht; dieser beeinflusste und spiegelte damals die Stimmung breiterer Schichten. Diese römischrechtlich bestimmte Abstraktheit und Auflösung der Gemeinschaftsverbindungen in Einzelbeziehungen von fest abgegrenztem Individualnutz und Gegenleistung lebt auch etwa in dem Artikel über das „Vaterland“ im 46. Band von Zedlers „Universallexikon der Wissen-

schaften und Künste" (1745), dem riesigen Magazin des Wissens zum Gebrauch des deutschen Bürgertums. In dem klaren, popularisierten und flachen Auszug aus Pufendorfs Dissertation, den der Artikel in der Hauptsache bringt, wird ein besonderer Ton auf das Aufhören der Rechte des Vaterlandes an den Bürger gelegt. Es wird als reines Rechtsgeschäft aufgefaßt, das durch Bezahlung von Abzugsgeldern und stillschweigende Zustimmung des Vaterlandes zustandekommt. Der biedere Verfasser des Artikels fügt zur Beruhigung des Lesers noch hinzu, man dürfe sich „keinen Skrupel machen", wenn man im Dienste des neuen Vaterlandes nun gegen das alte selbst im Kriege kämpfen müsse. In dieser Richtung also lagen die Auskünfte, die der Bürger suchte, wenn er über das „Vaterland" im Lexikon nachschlug.

Diese naturrechtliche Vaterlandsauffassung wurde von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in derselben Art weitergebildet wie auch sonst das Gedankengut des natürlichen Systems, das im 16. und 17. Jahrhundert erarbeitet worden war. Die Aufklärung zeichnet sich ja nicht eigentlich dadurch aus, daß sie den diesseitig-rationalen Gedankenzusammenhang der Neuzeit um große Grundauffassungen bereichert hätte. Aber sie entwickelte die Motive in ihre Folgerungen und kam so im späteren 18. Jahrhundert zu ausgeprägtem Sensualismus und Materialismus, wandelte die Gedanken in vielfältigster Weise ab, verfeinerte sie und machte sie lebendig, spitzte sie zu und machte sie doch handlich, verflachte und vergrößerte sie aber auch, verband sie zu einem schlüssig 'scheinenden und doch reizvoll-vielseitigen, eingängigen Ganzen und machte sie zur Bildungsangelegenheit, zu wirklichkeitsverändernder Lebenshaltung und Politik; Aufklärung schließt Öffentlichkeit in sich, und diese macht Wissenschaft und Philosophie zur Literatur und Staatslehre zur Publizistik.⁴⁶

Ranke hat den inneren Zusammenhang zwischen dieser Aufklärung und der „militärisch-monarchischen Richtung", die er als die eigentliche Tendenz des 18. Jahrhunderts ansah, in seiner tiefen Bedeutsamkeit erkannt. Die Monarchie „war zugleich verbündet mit dem Geist der damaligen Literatur". Diese „glaubte an eine allgemeine Verbesserung der Dinge durch die Monarchie". Es war die „Richtung der Literatur, welcher sich Fried-

rich II., Gustav III, Katharina II. anschlossen".⁴⁷ Die Aufklärung kam der monarchischen Richtung auf Einheit, Klarheit, Zweckhaftigkeit des Staatsaufbaues und damit Machtzusammenfassung entgegen. Die Rationalisierung mußte auf der einen Seite das unpersönliche, mechanische Wesen des Staates verstärken, so daß der Apparat schließlich den Herrscher in sich einordnete. Aber wenn der absolutistische Staat die allgemeinmenschlichen Zwecke der Aufklärung, Wohlfahrt, rechtlichen Sicherheit, Erziehung des Einzelbürgers zur Teilnahme an den Fortschritten der selbstherrlichen menschlichen Vernunft auch in erster Linie für seine eigene Machtsteigerung in sich aufnahm, so verringerte er damit doch die Kluft zwischen sich und der allerdings stets recht schmalen bürgerlichen Bildungsschicht; ihr Patriotismus wurde lebendiger, weil ihm der Staat allerdings immer noch mit sehr viel Distanzgefühl, aber eben doch mehr als Vaterland entgegenkam. Daß dieser Patriotismus durch sein individualistisch-egoistisches Begründungsprinzip ständig den Todeskeim zur Lähmung und Zersetzung in sich trug, zeigte sich schon damals vielfach in der Publizistik. Vaterlandsliebe äußerte sich im ganzen mehr im veröffentlichten Interesse für Einzelwohlfahrt als im Opferwillen für das Ganze, aber ob man nun mehr den Staatswillen in sich aufnahm oder ob man den Staat nach dem Eigenwillen modeln und seinen Druck von sich abwälzen wollte — ein lebendigeres Fragen und Suchen nach dem Vaterland war da. Im Vaterlandsgedanken gipfelte auch Friedrichs Ideen-zusammenhang des aufgeklärten Absolutismus.

Denn die Bürokratisierung und völlige Verweltlichung und Vermenschlichung durch die Aufklärung raubte dem Königtum den übernatürlichen Glanz der göttlichen Begnadung ebenso wie die Patina des ehrwürdigen Alters, die an dieser blitzenden, zweckmäßigen Maschine keinen rechten Platz mehr hatte. An verstandesmäßig unbegründbare Gefühle, die in tieferen Schichten des Volksgemüts noch immer wurzelten, wie die religiös begründete Scheu vor der gottgewollten und gottgeweihten Obrigkeit und die eingewurzelte Anhänglichkeit an die durch edles Blut und Alter geheiligte Dynastie es waren, konnte sich der Sohn der Aufklärung nicht wenden, wenn er Staat und Herrscher in der Einsicht seiner Untertanen und vor sich selbst begründen

wollte. Nur der Patriotismus konnte für Friedrich jene Seelenkraft sein, die wohl den Menschen als unmittelbaren Gefühlsantrieb erfüllen, aber auch nach rationaler Durchleuchtung sich als vernünftig begründbar ausweisen konnte und deshalb als Bindemittel eines aufgeklärten Staates geeignet war. Gerade der durchaus weltliche Charakter der Aufklärungsbewegung lenkte sie ganz auf die Probleme des menschlich-gesellschaftlichen Daseins und der in seinem natürlichen Bereich liegenden Möglichkeiten sozialer Einheitsbildung, die vom Gedanken des Vaterlandes umfaßt wurden. Diese gemeinnützige Subjektivität des kritischen gesunden Menschenverstandes empfand man in der Buch- und Zeitschriftenliteratur des 18. Jahrhunderts, vor allem zunächst in den moralischen Wochenschriften, als „patriotisch“.⁴⁸ Das Freimaurertum hatte an der Verbreitung dieses Wohlfahrts-patriotismus, in dem das Vaterland als Träger allgemeinemenschlicher Werte nur ein Ausschnitt aus der Menschheit war und zur Auflösung in sie neigte, seinen Anteil.⁴⁹

Die systematische Formung dieser Grundstimmung blieb die Vertragstheorie; sie war das tragende Gerüst auch für Friedrichs Vaterlandsgedanken.

Die Menschen, deren Existenz in einem Leben der Vereinzelung durch Gewalttaten und Räubereien, durch allgemeine Verwirrung gefährdet sein würde, haben sich durch Vertrag zur gegenseitigen Achtung ihrer Person und ihres Eigentums und zu gemeinsamer Verteidigung und Hilfe verbunden. In dieser Ausgestaltung der Vertragstheorie ist die Hobbessche Grundansicht vom anarchischen Naturzustand des Kampfes aller gegen alle lebendig. Sie war Friedrichs harter Skepsis angemessen und wurde von ihm in der von Pufendorf und Bayle überkommenen, etwas abgemilderten Form vertreten.⁵⁰ Wie für Pufendorf und die älteren Theoretiker, so waren auch für Friedrich, der ihre lateinischen Dissertationen selbst natürlich nicht kannte, die Eltern, die Erziehung, die Nahrung, Hab und Gut, Recht und Sicherheit die Güter, auf deren Gewährleistung und Erhaltung durch den Gesellschaftsvertrag er die Vaterlandsliebe begründete.⁵¹ Diese abstrakten literarischen Schablonen wurden mit den konkreten Farben des Lebens ausgefüllt, wenn er Justiz, Polizei, Militär, wirtschaftliche Wohlfahrt, Volksbildung, alle

Momente, die in ihrer Verbindung das Wesen des aufgeklärten preußischen Systems ausmachten, anführte. Auch er setzte dem Land mit seinen ungreifbaren Gemüthswerten, den „Häusern, Mauern, Wäldern und Feldern“ die Bewohner, Eltern, Weib, Kinder, Freunde und die für das Wohl des Bürgers arbeitende Beamtschaft als den eigentlichen Inhalt des Begriffes „Vaterland“ entgegen; das Vaterland „besteht aus der Menge Bürger, die in demselben Gesellschaftsverbande unter den gleichen Gesetzen und Sitten leben“;⁵² durch Gesetze und Gesellschaftsvertrag ist es das „Asyl unseres Glücks“, wie für Pufendorf und seine Nachfolger die „sedes fortunarum“,⁵³ und wird deshalb geliebt.

Da seit der Auflösung der genossenschaftlichen und christlichen Bindungen des Mittelalters der einzelne Mensch und sein Eigeninteresse immer mehr zum gültigen Sinn des Daseins geworden war, so mußte er in immer stärkerem Maße in dialektischer Paradoxie zum Begründungsprinzip des Gemeinlebens dienen; der Spaltpilz der Zersetzung sollte gleichzeitig das Heilserum abgeben. Dieser Gedanke war ja alt.⁵⁴ Aber die bewegliche Freude an der Paradoxie und die unmittelbar praktisch-staatsmännische Anteilnahme, mit denen Friedrich diese Eigenliebe als „verborgenen Grund alles menschlichen Tun und Lassens“ in einer Schrift von 1770 zum „Prinzip der Moral“ und der Gesellschaft erhebt, sind Geist des 18. Jahrhunderts, der hier Larochefoucaulds skeptische Ansätze in vaterländische Tugenden in zugespitzter Bewußtheit umzubiegen versteht. „Was ist schöner und bewundernswerter, als ein Prinzip, das zum Laster führen kann, just zur Quelle des Guten, des Glücks und der öffentlichen Wohlfahrt zu machen?“⁵⁵ Das war der tragende Gedanke des „Dialogs über die Moral“, der ein „moralischer Katechismus zum Gebrauch für die adeligen Kinder“ sein sollte.⁵⁶ Und in den „Briefen über die Vaterlandsiebe“ beweist Philopatros dem Anapistemon, daß das Wohl der Gesellschaft auch sein eigenes sei. „Ohne es zu wissen, sind Sie mit so starken Banden an Ihr Vaterland geknüpft, daß Sie sich weder absondern noch lossagen können, ohne diesen Fehler schwer büßen zu müssen“. Das „Gemeinwohl der Gesamtheit“ sieht Friedrich als den Punkt an, in dem der Vorteil der Menschen, denen man

Liebe schuldet, der eigene und der Vorteil der Regierung „unlöslich verknüpft“ zusammenfallen.⁵⁷

Darin tritt auch das andere aufklärerische Prinzip der Gesellschaftsbildung auf, die ebenfalls nicht weiter ableitbare natürliche Gesellschaftlichkeit des Menschen, auf die Grotius Staat und Gesellschaft in Fortsetzung stoischer Gedankengänge zurückgeführt hatte.⁵⁸ Auch hier stimmt Friedrich mit Pufendorf und seinen Anhängern überein und wendet ihre trockenen Begriffe im Geiste seiner Zeit. Gefälligkeit, Dienstfertigkeit, Wohlwollen, das man aller Welt schuldig ist, das Gefühl des Mitleids, das von der Natur in uns gelegt ward und uns antreibt, unsere Pflichten gegen den Nächsten zu erfüllen, die Nächstenliebe, die Dankbarkeit⁵⁹ — in alledem ist der Geselligkeitstrieb der naturrechtlichen Philosophie im Geschmack der Zeit als zugleich gesellig-vernünftiges und schönes Tugendgefühl drapiert, das auch Friedrichs Verantwortungsgefühl für das einfache Volk einen Schimmer spätrokokohafter Sentimentalität verleiht. Anapistemon segnet den Landmann für die Strapazen, die er erträgt, um ihn zu ernähren. Er dankt von Herzen dem Schuhmacher für die Mühe, die er sich gibt, ihn zu beschuhen. Und er betet für den tapferen Vaterlandsverteidiger und schließt alle seine Mitbürger dankerfüllt in sein Herz ein.⁶⁰ Diese humanitäre Verbundenheit mit dem grundsätzlich wert- und artgleichen, in seiner Masse allerdings erziehungsbedürftigen Mitmenschen war nicht nur Gedankengut der Aufklärungszeit, sondern sie war in Friedrichs steter persönlicher Sehnsucht nach inniger Vertrauensgemeinschaft verwurzelt, die ja besonders in seinem Freundschaftsleben immer wieder die harte Schale seiner skeptischen Abschließung durchbrach. Aber der Eigennutzen schiebt sich doch unversehens immer von neuem als Hauptargument vor, und dem Egoismus, der sich nicht ums Ganze kümmert, wird zwar das Wohl der Menschheit entgegengehalten, aber entscheidend wird er mit dem egoistischen Motiv seiner Unzweckmäßigkeit bekämpft; er mache unbeliebt und schwäche auf dem Wege über das Ganze auch den davon abhängigen Einzelnen.⁶¹

Nicht immer entging Friedrich den gefährlichen Ergebnissen einer Auffassung des Vaterlandes als des Interessenverbandes der Staatseinwohnerschaft, die in der Anerkennung des Satzes

„ubi bene, ibi patria“ liegen konnten und sich in der Geschichte des Vaterlandsgedankens oft einfanden. Er verstand es nicht recht, daß d'Alembert in seinem Vaterland bleibe, wo ihm keine Gerechtigkeit zuteil werde und er nicht ruhig leben könne; er berührte sich auch hier mit den älteren Naturrechtlern wie etwa Bohn, der die von ihrem Vaterland im Stich gelassenen oder nicht genügend geehrten Bürger von besonderen Verpflichtungen gegen ihr Land über die allgemeine innere Anhänglichkeit hinaus lossprach.⁶² Hier wirkten auf Friedrich wohl die kosmopolitischen Anschauungen der aufgeklärten Republik der Geister ein.

Seine Grundtendenz aber geht in andere Richtung, die sich von der Haltung der älteren Naturrechtler doch unterscheidet. Von der untanenhaft-pflichtkorrekten und doch mißtrauisch-genau die Rechte des Bürgers wahrenen Einstellung dieser juristischen Formalisten, die nur in wissenschaftlicher Verkleidung den auch sonst verbreiteten Patriotismus einer unfroh-gutwilligen Anhänglichkeit an den Territorialstaat äußerten, ist Friedrichs lebendig-praktische Auffassung des Gemeinlebens in ihrer Gesamtstimmung doch unterschieden. Man hat Friedrichs Ausdruck „pacte social“ aus Pufendorfs „pactum unionis“ und Rousseaus „contrat social“ erklären wollen.⁶³ Seine Staatstheorie ist juristisch schwer greifbar; es handelt sich nicht um begrifflich scharf ausgebildete Lehren, die in der Dogmengeschichte des Staats- und Gesellschaftsvertrages ihren Platz hätten, sondern um moralisch-politische Gesinnungsäußerung und -bildung, um eine mehr stimmungshafte Herleitung der öffentlich-sittlichen Folgen, die aus dem Gesellschaftsvertrag fließen. Die staats-theoretischen Konstruktionen sind in den Zusammenhang eines politischen Ethos eingeschmolzen. Die Umrissse der Pufendorfschen Konstruktion von Gesellschaftsvertrag und Herrschaftsvertrag schimmern in Friedrichs Äußerungen noch durch, aber sie sind verschleift durch eine Einheitstendenz, die aus dem Gesellschaftsvertrag unmittelbar die Gesetze und die Obrigkeiten hervorgehen läßt.⁶⁴ In dieser Überwindung des Dualismus von Fürst und Volk als ursprünglich selbständiger, getrennter Mächte zugunsten der Auffassung einer einheitlichen Staatspersönlichkeit kommt Friedrich „unleugbar . . . der theoretischen Anerkennung der Volkssouveränität nahe“. ⁶⁵ Es ist geradezu die

Rede von einer Wahl des Fürsten durch das Volk, in dem alle obrigkeitliche Gewalt ursprünglich allein ruhte.⁶⁶ Praktisch-politisch kommt er von diesem Ansatz aus zu einer äußerst starken Anspannung der Souveränität des Herrschers, dem eben das Volk seine Souveränität übertragen hat und der gerade als der erste Diener des Staates die letzte Verantwortung mit niemand teilen darf. Dieser Zusammenfall von Herrschaft und Dienst in Friedrichs Gedanken darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß er die geschichtlich überkommene Volksfremdheit des Absolutismus nie überwand und sein Hang zur Menschenverachtung und Menschenferne noch besonders dazu führt, einen Riß in sein patriotisches Verbundenheitsgefühl zu bringen. Der Kronprinz wollte seine Untertanen nicht zur Sklavengesinnung, sondern zur Liebe und Hingebung erziehen; der König war es am Ende seines Lebens müde, über Sklaven zu herrschen.

Der Ausgang von der Volkssouveränität her aber wirkte doch weiter fort, und das hebt Friedrichs Einheitskonstruktion von Hobbes' Leviathan, der völligen politischen Lebensentäußerung des Untertanen durch den Unterwerfungsvertrag, entscheidend ab⁶⁷ und nähert ihn Rousseau, zwar nicht in dessen besonderen Theorien vom *contrat social*, aber in seiner Stimmung schöpferisch-einheitgebender Willenshingabe des Volkes. Das Staatsvolk soll als gesinnungsmäßiger und ethischer Mitträger dieses Ganzen, dem auch der König nur als dienendes Glied angehört, seine Aktivität behalten und in dem lebendigen und zusammenschließenden Geist der Vaterlandsliebe mit dem Herrscher zu einer Wirkungseinheit verbunden sein. Die Vaterlandsliebe soll zu einer Regierung verhelfen, „in der alle Bürger nur Nerv und Energie sind, alle nur Tatkraft zeigen“; mit demselben Bilde: „Kraft, Nerv und Lebensfrische“ fordert der König in anderem Zusammenhang die stärkste Konzentration der Führung des außenpolitisch stets bedrohten Preußen in der Hand des Souveräns.⁶⁸ Dieses machtpolitische Moment rückt in den Briefen über die Vaterlandsliebe nicht ausdrücklich in den Vordergrund. Aber schon dieser Zusammenhang deutet darauf hin, wie Friedrichs Patriotismus in der Entwicklungslinie zur Ausbildung des modernen Großstaats als geschlossener, von der Kraft der Einzelwillen mitgetragener Nation, wenn hier auch ohne Volks-

tum, seinen Ort hat. In seiner Vaterlandsauffassung steckt etwas von einem pessimistisch und gouvernemental gedämpften und gehärteten, preußisch-monarchischen Rousseau.

Auch für Friedrich gab es so etwas wie eine *volonté générale*, einen nicht psychologisch-triebhaft zu erklärenden, sondern gefühlshaft-ursprünglich geltenden Gemeinwillen. Für Rousseau war er als Grundgefühl in jedem Menschen vorhanden und vor allem durch den selbstsüchtig-rechnenden Verstand verfälscht; freigelegt, sagte er den Menschen das Rechte und ermöglichte daher ihre demokratische Selbstregierung und damit ihre Freiheit als Anerkennung der selbstgegebenen Gesetze. Auch in Friedrichs Staatsdenken bewegt ein solcher Gemeinwille als verborgener, aber zuweilen doch auch für Augenblicke sichtbarer Motor eigentlich die Räder der egoistischen Einzelantriebe seiner Konstruktion. Aber Friedrich glaubte so wenig an das unverfälschte Wirken dieses Gemeinwillens im Menschen, daß er diesen im allgemeinen auch in seinen edleren Exemplaren doch von Eigennutz bestimmt sah und ihm keine verfassungsmäßigen Herrschaftsrechte mit zuerkannte, sondern sie dem König vorbehielt. Sogar die königliche Selbstregierung sah er zuweilen dadurch gerechtfertigt, daß der König durch sein Besitzinteresse am Staat ihn besser regieren werde als die Minister als Mietlinge.⁶⁹ Im ganzen aber verkörperte er nicht nur, sondern vertrat er auch in seiner Philosophie die unmittelbare Beziehung des Herrschers zum Gemeinwesen durch den Gemeinwillen, die Pflicht.

III.

Wenn Friedrich der Große den Gesellschaftsvertrag aus dem Interesse der Einzelnen ableitete, so tat er es, um dann aus diesem Vertrag vor allem die Pflichten der Einzelnen herzuleiten, die „zum Wohle ihres gemeinsamen Vaterlands mitwirken sollen“.⁷⁰ Auf dieses Moment der Pflicht verschiebt sich der Schwerpunkt gleich von dem individualistischen und sensualistischen Ansatzpunkt aus. Daß Friedrich eine ursprünglich-ganzheitliche Vorstellung vorschwebt, die er aber mit seinen aufklärerisch-individualistischen Denkmitteln nicht zum Ausdruck bringen kann, zeigt die Unsicherheit, mit der neben den Eigen-

nutz doch zuweilen eine ihm entgegengesetzte, schlechthin gesollte Pflicht tritt, zeigt das Bild des Staates als organischen Körpers und das Auftreten des Vaterlandes als redender Gesamtpersönlichkeit. Vor allem auch in dem Hinweis auf die begeisterte Kraft der Vaterlandsliebe, die „bedeutende Persönlichkeiten über alles Menschliche erhob“, ist eine ahnende und tastende Erfassung des Vaterlandes als schöpferischer Idee jenseits der erfahrungsmäßig-natürlichen Zweckwelt lebendig.⁷¹ So kennt Friedrich, wenn auch „der Eigennutz oft die Triebfeder zu einer so edlen Beschäftigung“ wie der Vaterlandsverteidigung ist, doch „noch mächtigere Motive“, die Vaterlandsliebe „zu erwecken und anzuregen, vor allem bei denen, die durch edlere Geburt und Gesinnung enger mit ihrem Vaterland verbunden sein sollen“, in „Pflichteifer, Ehr- und Ruhmliebe“. Daraus kann man wohl mit Dilthey eine platonische Dreistufenfolge herausspüren von der Masse, die von Eigeninteressen sinnlicher Art regiert wird, über die aristokratische Schicht mit ehrgeizigem Wirkungswillen und Ruhmverlangen bis zu den wenigen, die ihre Pflicht aus Neigung tun.⁷² Aber diese Stufung wird nur gelegentlich in voller Klarheit herausgearbeitet, und sie trägt Friedrichs Gedankengang über die Vaterlandsliebe nicht; in ihrem Aufblitzen allerdings tritt eine innerste Haltung zutage, die aber durch die Kategorien der Aufklärung immer wieder zugedeckt wird. In der strengen Folgerichtigkeit des Gedankens wird vom Ausgangspunkt des Vertrages aus im Grunde nur eine Verpflichtung aller gegen alle, nicht die Setzung einer eigentlichen Ganzheit erreicht, aber der innersten Sinngebung nach ist das Vaterland für Friedrich nicht so sehr eine Summe der empirischen Interessenäußerungen als vielmehr eine Ganzheit, die nicht gegeben ist, sondern sich vom Appell der Pflicht her im Tun ihrer Glieder immer neu schafft.⁷³

Eben diese Empfindung der Freiheit, wie sie sich in der Vertragsschließung äußert, nicht in erster Linie als Inbegriff bürgerlicher Genußrechte, sondern als Anerkennung der verpflichtenden Einheit des Staates reiht Friedrichs Vaterlandsidee trotz der aufklärerischen Verunklärung des Pflichtbegriffs in die deutsche Geistesentwicklung ein. Die Behandlung dieses Einzelmotivs vermag besonders deutlich die Wahrheit von Dil-

theys Auffassung zu beleuchten, daß Friedrichs Geisteshaltung in seinen letzten Jahrzehnten trotz ihrer französischen Formung in den Zusammenhang der deutschen Aufklärung sich einfügt.

Erst 1765 erschienen Leibniz' „Essais sur l'entendement humain“, die Auseinandersetzung des deutschen metaphysischen Rationalismus mit dem Sensualismus überhaupt und besonders der englischen Aufklärung. In diesem philosophisch-theoretischen Zusammenhang kennzeichnet der große Vater der deutschen Aufklärung Vaterland und Vaterlandsliebe ebenso mit allgemeinen Merkmalen wie seine naturrechtlichen Zeitgenossen. Aber nicht auf die Grenzziehung zwischen dem Vaterland und dem Einzelnen kommt es ihm in diesem Werke an, das der Gesamtauseinandersetzung mit Locke, dem philosophischen Begründer des Liberalismus, dient, sondern auf die Hingabe an das Vaterland, das nicht als Zusammenhang von egoistischen Individuen, sondern als „Allgemeines“, als Ganzes eigenständigen Wesens angesehen wird. Denn Leibniz stellt der sogar bei den Staatslenkern um sich greifenden Selbstsucht den „hohen Sinn der alten Griechen und Römer“ gegenüber; „diesen galt die Vaterlandsliebe, die Sorge für das allgemeine Wohl und für die Nachwelt — also nicht nur auf dem Umweg über das Gemeinwohl für sich selbst! — mehr als das eigene Wohlbehagen und selbst als das Leben“. Leibniz bekämpfte in diesem Abschnitt seiner Schrift vor allem die Lehren Epikurs und Spinozas. Wenn sie selbst auch ein mustergültiges Leben geführt hätten, so würden ihre Epigonen tierischen Leidenschaften die Zügel schießen lassen, nur ihr Vergnügen und ihren Vorteil wahrnehmen. Dagegen setzt er „die wahre Sittlichkeit und die wahre Religion, welche die natürliche Vernunft selbst uns lehrt“, eben seine Lehre vom persönlichen Gott als Vernunftnotwendigkeit und von den eingeborenen Ideen, der schöpferischen Spontaneität der Seele als Abbild Gottes. In diesem Zusammenhang also hat das Vaterland als ganzheitlich-ursprüngliche, vernunftnotwendige Idee seinen systematischen Platz in Leibniz' Denken.⁷³

Wie es sich in Leibniz' Werk um einen Dialog handelt, wie Theophilos gegen Philalethes die Spontaneität und Einsatzbereitschaft der menschlichen Seele für höhere Zwecke und ideelle Ganzheiten verteidigt, so nimmt in Friedrichs Briefunterhaltung

von 1779 Philopatros den Kampf gegen den epikureischen Sensualismus und Egoismus des Anapistemon und der französischen Spätaufklärung auf. Nicht nur in der Dialogform, sondern auch in der Namenwahl sind Beziehungen vorhanden; Theophilos ist der Gottesfreund und Philopatros der Vaterlandsfreund. Für Philaethes und Anapistemon sind sie nicht auszumachen, da nicht recht zu erkennen ist, was Friedrich oder seine Berater mit diesem Namen neuer Erfindung meinten. In Friedrichs Bibliothek ist dieses Hauptwerk des großen Leibniz, das nach dessen Tode erschien, allerdings nicht nachzuweisen. Wir wissen nur, daß Friedrich die „Theodizee“ besaß, von der er ja in seiner Jugend stark beeinflußt war.⁷¹ Doch können ihm die Gedanken Leibniz', des geistigen Ahnherrn der Berliner Akademie, ja durch mancherlei Unterhaltungen nahegebracht worden sein. Denn überall durchdringt eine Leibnizsche Stimmung von spontaner Hingabe und Arbeit für das Vaterland, von optimistischer Freudigkeit die naturrechtlich-individualistische Interessenverknüpfung. Wenn die vaterländische Pflicht auch weitgehend und immer wieder aus dem Einzelnutzen begriffen wird, so wird sie doch nicht wie bei Pufendorf und seinen Anhängern durch Einzelabrechnung festgelegt und beschränkt, sondern als Ganzheit in Freiheit bejaht.

Friedrichs Briefe über die Vaterlandsliebe sind in ihrer Grundstimmung den seit der Mitte des Jahrhunderts zahlreich werdenden Vaterlandstraktaten der deutschen popularphilosophischen Literatur, die Friedrich nicht las, verwandter als der Vaterlandsauffassung der Franzosen, mit denen er täglich Zwiesprache hielt. Vom französischen Geist des 18. Jahrhunderts hat Dilthey gezeigt, daß er „in der Außenwelt seinen Ausgangspunkt nahm“ und von dort her zum Materialismus und Sensualismus der Spätaufklärung gelangte, indem er auch Seele und Geist von außen her erklärte. Dieses philosophische Prinzip entsprach der Anlage der Franzosen, die gern ihr Leben nach außen, als gesellschaftliches Schauspiel, führten, und der Ausbildung der Eigenart, die sich in der Welt eines glanzvollen nationalen Großstaats, auf der Bühne eines großen Hoflebens, in den Salons einer reichen Bourgeoisie, in Repräsentation und Schaustellung ergeben hatte. So waren es in Frankreich die

Öffentlichkeit, die Gesellschaft, ihre Einrichtungen und ihr Wohlergehen, aus denen sich der Mensch begriff und in denen er seinen Höchstwert erfüllt fand, nicht das Verhältnis zu Gott und Seele wie in Deutschland, dem Land der Rechtfertigung allein aus dem Glauben.⁷⁵ Nun stand aber dieses lebhaftere Selbstbewußtsein des wirtschaftlich und gesellschaftlich schon so stark entwickelten französischen Bürgertums, das sich im Einheitsstaat als Nation zu fühlen begann, einem Staat gegenüber, der bis kurz vor der Revolution sich im rein dynastischen Stil des Absolutismus ohne entschiedenen aufgeklärten Reformwillen abkapselte und noch durch machtpolitische Verluste an Ansehen einbüßte und in Schulden geriet. So trat unter den Gütern, die den Inbegriff des Vaterlandes bildeten, die äußere, auf politisch-wirtschaftlichen Genuß hinzielende persönliche Freiheit in ganz anderem Maße in den Vordergrund als in Deutschland. Sie bedeutete nicht bloß die durch staatlichen Schutz gewährleistete Sicherheit vor der im anarchischen Naturzustand stets drohenden Freiheitsberaubung, wie etwa bei Pufendorf und seiner Schule, auch nicht jenen Rest an individueller Freiheit gegenüber dem allmächtigen Polizeistaat wie etwa bei Christian Wolff,⁷⁶ sondern hier wurden die politischen Folgerungen aus dem eigennutzbestimmten Sensualismus der Vertragslehre mit der Spitze gegen die unumschränkte Herrscherallmacht schärfer gezogen. Die Lehre vom Eigeninteresse als der Wurzel der Vaterlandsliebe brachte die führenden Geister der französischen Aufklärung dazu, eigentlich nur einen Staat, an dessen Regierung der einzelne Bürger durch politische Rechte teilhatte, wahrhaft als Vaterland, das man lieben könne, anzusehen, „aus dem Grunde — wie Voltaire einmal sagt —, weil man mehr sein eigenes Wohl als das seines Herrn liebt“. Dieses Freiheitsstreben bewegt sich innerhalb einer Stufenfolge, die von der persönlichen Unangefochtenheit unter einem guten, gesetzmäßig regierenden König über die konstitutionelle Monarchie (Montesquieu) auf der einen Seite zu Holbachs egoistisch-materialistischer Verneinung des Vaterlands und der Vaterlandsliebe, auf der anderen Seite zu der radikal-vaterländischen Demokratie in der Lehre Rousseaus reicht.⁷⁷ Denn auch bei Rousseau, der kein sensualistisch-rechnender Zweckdenker ist, ist es doch wesentlich, daß der inneren

Freiheit der „*volonté générale*“ die äußere der Selbstregierung entspricht. So wurde den Begriffen *patrie* und *patriote* im vorrevolutionären Frankreich immer mehr ein Einschlag von Feindschaft gegen die Monarchie eigen; der Jakobiner, der diese Haltung am radikalsten verkörperte, wurde schließlich in der Revolution der „*Patriot*“ im eigentlichsten Sinne; in den Volkskriegen gegen die Einmischung des monarchischen Europa bewährte sich die moderne Nation, die als innerpolitisch sich gestaltende Willenseinheit in der französischen Revolution geboren wurde, auch als nach außen sich abgrenzende und geschlossene souveräne Macht.

Der Geist des Volkes der Reformation aber war ohnehin vor allem auf die metaphysisch-religiösen, innerlichen Werte gerichtet; die politischen Verhältnisse im Reich hatten keine große Öffentlichkeit wie in Westeuropa gebildet und die drückende, enge Kleinstaatlichkeit die Menschen eher auf ihre innere Freiheit zurückgeworfen; in diesen Verhältnissen war das Bürgertum noch nicht zu der Stufe wirtschaftlicher Entwicklung und weltanschaulicher Bewußtheit vorgedrungen wie in Frankreich; und andererseits hatte sich hier in einigen der größten Territorien der absolute Staat mit den Wohlfahrtsideen der Aufklärung ebenso wie mit dem reformatorischen Gedanken gewissensverantwortlicher Fürsorge für das Staatsvolk durchdrungen, so daß eine im Grunde bejahende patriotische Einstellung zu ihm möglich war. Es beleuchtet die soziale Grundlage dieser Vaterlandsliebe, die durch ein Aufeinanderzuwachsen von beiden Seiten her bedingt war, daß in der patriotischen Publizistik zwischen den Äußerungen der staatlichen Seite, etwa bei Friedrich und seinem Minister Zedlitz, und den Stimmen der Öffentlichkeit kein klaffender inhaltlicher Unterschied zu finden ist.

Auch die deutsche Aufklärung drang von dem Verhältnis des Untertanen zum Zwangsstaate zu einem eindringlicher verlangenden staatsbürgerlichen Zusammengehörigkeitsgefühl, von der bloßen Legalität zu moralischem Mitverantwortungswillen vor. Es ist in den verschiedensten Spielarten bei den Popularschriftstellern lebendig, die nun den Faden der gelehrten lateinischen Vaterlandsliteratur weiterspinnen: als heroische Opferbereitschaft für die Gesamtheit bei dem noblen friderizianischen

Professor Thomas Abbt, für den in Notzeiten schon jeder Bürger ein Soldat sein sollte, als klares Bewußtsein von dem überindividuell-staatlichen Gegenstand der Vaterlandsliebe und von dem Unterschied von Staatsbürgertum und bloß humaner Gesinnung bei dem Berliner Akademiker Louis de Beausobre, der das Vaterland schon als konkret bestimmte und über den Einzelnen fortlebende Schicksalsgemeinschaft faßte, als höchst kühler und überlegter bloß naturalistisch aufgefaßter Affekt, „wie man gute Gesellschaft liebet“, bei dem österreichischen Juden Sonnenfels, als patriarchalische Menschenfreundlichkeit und deutsch-christliches Zutrauen zur Obrigkeit bei Friedrich Carl von Moser, als verschwimmende Menschenliebe, die sich zu ihrem Bedauern nicht auf das zu weite Feld der Menschheit erstrecken kann und sich deshalb auf das Vaterland eingrenzt, bei Iselin und den Philanthropen, als „süße Leidenschaft“ des Vertrauens auf die monarchische Regierung bei dem preußischen Minister Zedlitz, als christlich-patriarchalisch, monarchisch-persönlich gefärbtes, aber doch auch schon rational-staatliches Pflichtgefühl bei preußischen Predigern der Zeit, als gefühlsmäßig-warmer „Nationalstolz“ bei dem Schweizer Zimmermann, als wohltemperierte Wohlanständigkeit gegen alle Mitglieder der Gesellschaft in „Thrasybulus oder Von der Liebe zum Vaterlande“, als sehr bedingte Freude und Dankbarkeit, die aus der „statistischen“ Kenntnis der Staatseinrichtungen und der kameralistischen Wohlfahrt eines Landes erwächst, bei A. L. von Schlözer, als „wahrer, großer, edler römischer Nationalgeist“ mit machtpolitischem Einschlag in „Herrn Borgnes Einfällen von Menschen-erziehung“,⁷⁸ Selbst bei letzten Endes staatsfremder Einstellung mancher Vorläufer des Liberalismus ist ein lebendigerer öffentlicher Sinn erkennbar als in der früheren juristischen und moral-philosophischen Systematisierung. Das Vorbild des antiktostischen Patriotismus und der Ausgang vom Einzelnen, seiner Wohlfahrt und auch seiner Freiheit sind bei den meisten ausgesprochen oder durchzuspüren. Diese Gedanken wurden vor allem durch die Einflüsse der westeuropäischen, zumal der französischen Aufklärung hereingebracht. Aber das eigentlich bestimmende Motiv des französischen Vaterlandsgedankens war eben die Wiederaufnahme und systematische Begründung der

Verquickung von Vaterland und innerpolitisch-verfassungsmäßiger Freiheit; sie war die Mitgift, die der Republikaner Cicero aus seinem Kampf gegen den Cäsarismus der antiken Vaterlandsidee auf den Weg gegeben hatte. Gerade sie gab dem deutschen aufklärerischen Vaterlandsgedanken nicht sein vorherrschendes Gepräge. Die konstitutionelle und republikanische Vaterlandsidee ist außer in den despotenfeindlichen Äußerungen des „Sturms und Drangs“ in der breiteren deutschen Aufklärungspublizistik wohl bei den Schweizern in Deckung mit ihrer Staatswirklichkeit lebendig, sonst dagegen kommt sie, auch etwa bei Schläzer, nur schwankend und unsicher und sehr theoretisch zum Ausdruck.⁷⁹ Der „freie Gehorsam“, von dem Zedlitz einmal spricht, verleiht dem Vaterlandsgefühl der deutschen Aufklärung vor der Französischen Revolution seine besondere, wenn auch nicht unvermischte Färbung. Sie ist auch Friedrichs Vaterlandsidee eigen.

Auch für Friedrich ist die Äußerungsform des Patriotismus die innerliche, „schweigende Übereinkunft“, in der die Bürger zum Staatswohl beitragen sollen.⁸⁰ Ein solcher Harmonismus gibt den „Briefen über die Vaterlandsliebe“ auch das stilistische Gepräge. Ein Aristokrat, Philopatros, überzeugt den anderen, Anapistemon, im Stil der weltmännischen Verbindlichkeit und Glätte der französischen Literatur in einer zuweilen recht liebenswürdig-unsystematischen, mehr beschwörenden als beweisenden Gedankenführung von der Vernunftnotwendigkeit der Vaterlandsliebe. Aber ganz abgesehen von dem stets leise schulmeisterlichen Unterton, der aufklärerischen Schriften wesenseigen ist, verleiht ein vorsichtig belehrender Gouvernentalismus diesem Werkchen in besonderem Maße die nur zuweilen durchbrochene Haltung einer etwas zopfigen und nüchternen preußischen Grazie, die an einigen Stellen auch einen Schimmer der Sentimentalität des Spätrokoko trägt.

Dieses vaterländische Pflichtbewußtsein aber soll nun ein Gesamtstaatsgefühl schaffen, das alle Provinzen des weit einandergezogenen Königreichs der Grenzen mit gleicher Eindringlichkeit umfassen sollte. Allerdings ist es wieder durch einen Nachhall dynastischer Auffassung der verschiedenen „Völker“ des Herrschers gedämpft, und es wird aus Eigennutzen

und Menschenliebe als eine Art Verpflichtungsgefühl, wie man es Bundesgenossen schuldet, konstruiert.⁵¹ Diesen abgeblaßt-abstrakt scheinenden Erörterungen entsprach eine drängende Wirklichkeitsfrage, der in jedem Großstaat unvermeidliche, in Preußen aber besonders verständliche Widerstreit von Heimats- und Gesamtvaterlandsempfinden; Friedrichs Schrift bringt denn auch solche Erörterungen wohl zum ersten Male, und in der übrigen Literatur dieser Art sind sie erst später vereinzelt zu finden.⁵² Wie Friedrich im Politischen Testament von 1752 betont, mußte er im ersten Schlesischen Krieg selbst bei dem Adel und den Offizieren den gemeinschaftlichen Namen Preußen und ein überprovinzielles Staatsgefühl erst in Aufnahme bringen.⁵³ Der preußische Staat war ja weitgehend ein dynastisch zusammengewürfeltes, räumlich unzusammenhängendes und volksmäßig uneinheitliches Gebilde, dessen Bevölkerung in seinen kargen Kernlanden noch dazu einer blühenden und gemüthaltreichen Volkskultur entbehrte; zu seiner Eigenart paßte das rein staatsbürgerliche, aus der allgemeinmenschlichen Vernunft begründete naturrechtliche Vaterlandsgefühl, das Friedrich weiterbildete, noch mehr als zu organischer geschlossenen Territorien; der Staat war der einzige Ansatzpunkt eines Gesamtempfindens. Und noch in anderer Hinsicht war die Verbreitung dieser Vaterlandsrason für Preußen sinnvoll. Preußen konnte sich nur durchsetzen im Kampf gegen das Haus Österreich mit dem zugleich deutschen und universalen, wenn auch schon stark verblichenen Glanz seiner Kaiserwürde. Jeder deutsche, nationale, ebenso wie jeder christlich-religiöse Vaterlandsgedanke hätte damals noch, wie bei Friedrich Wilhelm I., wieder in den Reichspatriotismus mit seinem deutsch-nationalen und christlich-universalen Nimbus zurückgelenkt; um vom Reich loszukommen und Preußen als souveräne europäische Macht herauszubilden, bot sich jene rein weltlich-staatliche Vaterlandsauffassung dar.

Es war ein Ausdruck nicht nur des Zeitgeistes, sondern auch der Art dieses Staatswesens, wenn sich für Friedrich dieses erstrebte Ganze und das verbindende Gefühl, das es durchwalten soll, doch wieder in ein wohlgeordnetes Gleichgewichtssystem aufzulösen strebt, in dem die einzelnen gesellschaftlichen Zwecke, seelischen Kräfte und moralischen Energien zur Er-

reichung des Gesamtwohls genau reguliert aufeinander abgestimmt sind, in dem „verschiedene Bande“ kunstvoll „die Gesellschaft verknüpfen“.⁸⁴ Friedrich vergleicht dieses System nach dem uralten Bilde mit dem menschlichen Körper.⁸⁵ Aber es fehlt dabei jeder Gedanke an die unbewußte Zweckmäßigkeit des Historisch-Gewachsenen, sondern es ist an eine bewußt-zweckhaft gesetzte und geordnete Einheit gedacht, die nun allerdings von dem Gemeinschaftswollen der Glieder belebt werden soll. Darin aber klingt eine Note, die später im deutsch-organischen Staatsdenken viel stärker als im westeuropäischen beherrschend hervortreten sollte, leise vor, daß dieser staatsbürgerliche Vaterlandssinn bei Friedrich eine Beziehung zum Beruf und damit dem konkreten Lebenszusammenhang des Einzelnen erhält.⁸⁶ In der treuen Arbeit jedes Bürgers in seinem Beruf „nach Maßgabe seiner Mittel, seines Talentes und seines Standes“ liegt für Friedrich schon Anteilnahme am Gemeinwohl, die aber zur bewußten Anspannung erhoben werden soll; „es ist Pflicht jedes guten Staatsbürgers, seinem Vaterland zu dienen und sich bewußt zu sein, daß er . . . zum Wohle der Gesellschaft beizutragen hat, in die ihn die Natur gesetzt hat“, beginnt das Politische Testament von 1768. Der pädagogische Zeitgedanke der „Nationalerziehung“ wurde von Friedrichs Zeitgenossen in der Hauptsache in zwei verschiedenen Formen vertreten. Die eine Richtung zielte allein auf den in seinem Beruf leistungsfähigen und damit für den Staat nützlichen, aber nicht mit unmittelbarem Staatsgeist erfüllten Bürger hin, eine andere wollte eine lebendige, alle Bürger durchdringende, allgemeine Staatsgesinnung hervorrufen.⁸⁷ Wollte man Friedrich in diesen Zusammenhang einreihen, so würde man beide Ziele bei ihm vereint finden. Das reformatorische Ethos des Berufs als eines „Amtes“ in der Öffentlichkeit wirkt bei Friedrich in staatlich-säkularisierter Form nach; auf den Einschlag lutherischer Haltung in der traditionellen deutsch-absolutistischen Staatsauffassung weist auch die Stärke der immer noch obrigkeitsstaatlichen Auffassung Friedrichs hin; und die besonders ausgeprägte Verbindung von verantwortungstiefem, sozialem Pflicht- und Arbeitsgedanken mit einer äußerst herben Auffassung von der Menschennatur und von ihrer geringen Vervollkommnungsfähigkeit ist ebenfalls diesem Erbe mitverpflichtet.

Im ganzen ist Friedrichs Staats- und Vaterlandsauffassung das lutherisch-monarchische Gegenstück zu dem calvinistisch-republikanischen Vaterlandsgefühl Rousseaus. Beide gehen vom „selfish system“, dem Selbsterhaltungs- und Glückstrieb der Einzelnen als Wurzel des Staates aus; bei beiden ist es aber mehr der Anstoß zur Entfaltung eines ursprünglichen Ganzheitswillens, der sich aus dem Egoismus der Einzelnen nicht erklären läßt, ihn übertönt und zurückdrängt. Es ist im Grunde das protestantische Gewissen, die innere, unableitbare und unverlierbare, ursprüngliche Freiheit, die zur *volonté générale* bei Rousseau und zur Pflicht bei Friedrich säkularisiert ist. Rousseau, der Genfer Calvinist, sieht sie nur gewährleistet, wenn sich diese innere Freiheit in äußere umsetzt, ebenso wie das calvinistische, moralisierende Gesetzesdenken in der Genfer Theokratie den Gottesstaat auf Erden herstellen wollte; die äußere Zwangsanstalt des Staates war für ihn dann innerlich gerechtfertigt, wenn der Bürger auch die äußere verfassungsmäßige Möglichkeit hatte, sie in Freiheit anzuerkennen oder zu kündigen, je nachdem sie dem Gemeinwillen, der auf dem richtigen Gefühl für das Gesamtwohl beruhte, entsprach oder nicht mehr entsprach; daß sich dieser reine, ungetrübte Gesamtwille gerade in der Mehrheit der Abstimmenden finden sollte, entsprach Rousseaus Glauben an die ursprüngliche, letztthin in allen gleiche, nur verschüttete Güte des Menschen. Hatte sich die *volonté générale* auf diese Weise durchgesetzt, so war Freiheit mit Unterordnung unter diesen Staat und seine Gesetze identisch, weil Rebellion gegen diesen Staat eben ein Zeichen innerer Unfreiheit durch das Einwirken egoistischer Triebe war. Nur im Rousseauschen Staat gibt es dann wahre Bürger und wahre Gesetze, denen zu gehorchen Freiheit bedeutet; nur in ihm ist der Einzelne völlig mit dem Gemeinwillen eins; nur er ist ein Vaterland. Endgültige Übertragung aber der Souveränität auf Vertreter oder gar einen Vertreter lehnt Rousseau ab, weil er Selbstsucht und Unterdrückungstrieb der Herrschenden als Folge dieses Machtbesitzes fürchtet — auch dieses Mißtrauen gegen den Herrscher ist ein calvinistisches Erbe.

Auch Friedrich der Große wollte das Vaterland als Deckung von Einzel- und Gesamtwillen in freier Unterwerfung. Aber sein

protestantisches Pflichtbewußtsein trug insofern die Züge lutherischer Herkunft, als er die freie Pflichterfüllung gerade bei den vielen, im Volk, stärker gefährdet sah, nur bei wenigen jene Erfüllung der Pflicht für das Ganze um ihrer selbst willen voraussetzte und sie vor allem vom Herrscher erwarten zu können meinte, der seiner Idee nach die Bedürfnisse der Gesamtheit am besten übersah und am lebhaftesten verspürte. Freiheit als Unterordnung unter die Gesetze des rechten Gesamtwillens, als Zustimmung zu ihnen, als Bejahung des Staates, weil er den Gemeinwillen verkörpert, will auch er, aber in zugleich lutherischem und machiavellistischem Mißtrauen sieht er diese Fähigkeit zur Vaterlandsliebe bei den vielen doch stärker getrübt und durchkreuzt, sodaß er ihnen wohl Hingabe an das Vaterland und Anerkennung des Gemeinnutzes, aber nicht jene stetige, straffe Verbundenheit im recht erkannten, rein aufgefaßten Gemeinwohl zutraut, wie sie für die Selbstherrschaft des Volkes nötig wäre; als deren Folge sieht er vielmehr zersetzende Parteiungen. Ihre besondere Lebendigkeit und Farbe erhält diese säkularisierte lutherische Grundauffassung von der starken Hand, deren die Menschen bedürfen, aus der außenpolitischen Lage des auseinandergerissenen und eingekeilten Preußen, in dem eben die von Friedrich angeführten technischen Vorteile der starken Monarchie, das Geheimnis der Beratungen und die straffe Zusammenfassung der Verwaltung in einer Hand, Lebensnotwendigkeiten sind.⁸⁸

Etwas weiter kam Friedrich aber doch der westeuropäischen Idee der Verbindung von Vaterland und politischen Freiheitsrechten in seiner Argumentation entgegen. Er bezeichnete es zwar als gleichgültig für die Verpflichtung gegen das Vaterland, welche Regierungsform es habe, aber nur, weil jede Menschenwerk, keine vollkommen sei, in keiner der Mensch also wirklich frei sei.⁸⁹ Die schlechthinnige Liebe zum Vaterland, „weil es mein Vaterland ist“, ist also nicht gemeint, wenn auch die französische Verknüpfung der Vaterlandsliebe mit der Idee des besten Staates gelockert ist zugunsten des in seiner Wurzel lutherischen Gedankens unbedingter Pflichterfüllung in dieser doch unvollkommenen Welt. Es war im Sinne des Naturrechts nicht recht durchschlagend, daß Friedrich auf die technisch-

organisatorischen Vorteile der Monarchie hinwies.⁹⁰ Er ist in der Verteidigung, und von dem individualistisch-naturrechtlichen Ansatz aus, den auch er bejahte, hat der Gegner die stärkeren, besser geschliffenen Waffen. Wesensmäßig zusammenhängend waren ihm Vaterlandsgesinnung und Monarchie nicht. Friedrich nennt die Vaterlandsliebe zwar nicht unter den Momenten der „inneren Kraft“, die das Wohl des Staates „von den guten oder schlechten Eigenschaften eines Einzelnen“ unabhängig machen sollen.⁹¹ Aber liegt dem Fehlen der Vorstellungseinheit von „König und Vaterland“ in seiner Gedankenwelt nicht die unausgesprochene Absicht zu Grunde, durch eine nicht am Monarchen, sondern an der vaterländischen Idee als solcher ausgerichtete Vaterlandsliebe der maßgebenden Schichten ein Gegengewicht gegen die Zufälle der dynastischen Erbfolge zu bilden?

„Es gibt kein Vaterland unter dem Joch des Despotismus,“ so hatte der einschlägige Artikel der großen Enzyklopädie die französische Meinung in scharfer Zuspitzung ausgesprochen.⁹² Fast erscheint es wie eine unmittelbare Bezugnahme auf diesen Artikel des Chevalier de Jaucourt, der auf d'Alemberts Empfehlung Mitglied der Berliner Akademie geworden war, wenn Friedrich das Wirken großer Patrioten auch im monarchischen Rom nachwies, das dieser bestritten hatte.⁹³ Vor Friedrich hatte schon Thomas Abbt das Problem „Patriotismus und Monarchie“ darin gelöst gefunden, daß in gut eingerichteten Monarchien die Gesetze kein Joch seien, da sie zur Wohlfahrt des Bürgers dienten und ihm nur soviel Freiheit nähmen, als zum Besten des ganzen Staates nötig sei; ein solcher Staat sei ein Vaterland.⁹⁴ Friedrich machte in seiner Gedankenführung doch stärkere Zugeständnisse an die Freiheitsideen seines Jahrhunderts. Der monarchische Rechtsstaat, in dem allein die Gesetze regieren, scheint ihm der Oligarchie näher als dem Despotismus. Er verteidigt die Monarchie also, indem er ihren Begriff in seiner strengen Bedeutung aufgibt. Es ist ein letzter, verhallender Nachklang seiner alten Liebe zur freiheitlichen, republikanischen oder konstitutionellen Verfassung, die doch nicht nur eine vorüberauschende Jugendschwärmerei gewesen ist. Als Teilhaber an der Staatsgewalt neben dem Monarchen aber nennt er die

Beamten in allen Zweigen der Staatsverwaltung und die Offiziere. Es sind also nur die Formen des aufgeklärten preußischen Beamten- und Militärstaates, in denen er die Annäherung an die Zeitideen vollzieht. In den Kategorien, die der konstitutionellen Theorie entlehnt sind, erscheint der Inhalt der volkseingeordneten Obrigkeit. Das wird noch deutlicher, wenn Friedrich nun auch die, „welche in den Landständen Stimmrecht besitzen“, in diesem Zusammenhang anführt. Damit ist der Punkt bezeichnet, an dem Friedrich der Große auch praktisch sein absolutistisch-bürokratisches Regierungssystem kaum merkbar auflockerte. Die Rückverleihung des Wahlrechts an die Städte (1747), der ständisch-kommunale Einschlag, den das Landratsamt durch Friedrich erhielt, die Erhaltung der Provinzialstände, alles das und noch anderes steht im Zusammenhang einer Politik, die als Gegengewicht gegen die Allmacht der Bürokratie mit ihren Gefahren selbst für den Monarchen die ständischen Träger staatlicher Verantwortung wenigstens nicht ganz untergehen lassen wollte.⁹⁵ Aus der Erwähnung im Vaterlandstraktat ergibt sich, daß Friedrich diese Einrichtungen auch im vaterländischen Sinne der Durchdringung von Gesellschaft und Staat mindestens mitwertete. Vielleicht wollte er mit dieser Erörterung einer Gruppe des Beamtentums den Wind aus den Segeln nehmen, die unter dem Einfluß Montesquieus korporative Zwischengewalten zwischen König und Volk ähnlich den französischen Parlamenten wünschte.⁹⁶ Denn er weist ja gleichsam nach, daß die bestehenden Zustände solchen Ideen schon entsprechen.

Die Problemstellungen der Reformzeit kündigen sich also auch bei ihm schon ganz leise an. Denn das eben ist ja das Wesen des aufgeklärten Absolutismus: der absolute Staat wird zur öffentlichen Angelegenheit, wird „sozialisiert“. Natürlich durchdringt diese „Republikanisierung“ nicht die gesamte Staatshaltung und Praxis, aber sie ist im Ansatz eben in Friedrichs Vaterlandsidee da, wenn auch mehr nur als erste, sinngebende Lockerung des harten, absolutistischen Urgesteins obrigkeitlicher Nützlichkeitsberechnung. Näher kam Friedrich der Gesinnung nach 1806 in Gedanken über die Wehrpflicht. Den Heeren der Römer, die für ihr Vaterland und für ihr römisches Bürgerrecht fochten, erkannte er höheren Kampfmuth und stärkere Schlag-

kraft zu als den Söldnerheeren seiner Zeit. Zur Gleichstellung mit den Römern riß ihn die Vaterlandsliebe der Mindener Bauern hin, die sich im Siebenjährigen Krieg freiwillig zum Kampfe für das Vaterland meldeten. Überhaupt erkannte Friedrich die vaterländische Bedeutung eines freien Bauernstandes, denn „die eigene Scholle kettet den Besitzer ans Vaterland; wer nichts besitzt, empfindet auch keine Anhänglichkeit an ein Land, in dem er nichts zu verlieren hat“. Deshalb habe er dem schleichen Adel das Bauernlegen untersagt.⁹⁷ Die bevölkerungs- und militärpolitischen Gründe der Bauernpolitik Friedrichs wurden also vom Vaterlandsgedanken, vom Gedanken einer allgemeinen staatsbürgerlichen Gesinnung, durchdrungen. Wie schon in der Volkseinordnung des Königs, so spürt man in dieser Verbindung von Gemeingefühl und Grundbesitz durch die Hülle aufklärerischer Zweckgedanken altes, germanisches Erbgut hindurch.

Zum eigentlichen Bewußtsein und zur politischen Wirksamkeit wollte der König diese Gemeinschaftsgesinnung doch allererst im Adel bringen. Die lutherische Idee des Berufs als Trägers öffentlicher Verantwortung wirkt in Friedrichs Auffassung von den wirtschaftlich-gesellschaftlichen Ständen des Adels, des Bauerntums und des Bürgertums nach, die jeder in seiner Art dem Ganzen zu dienen haben und daher in ihrer Besonderheit für ihre politische Aufgabe zu erhalten sind.⁹⁸ In durchaus absolutistischen Formen, im Offiziersstand, daneben auch im Beamtentum, sollte die Vaterlandsliebe des Adels dem Staat nutzbar gemacht werden. Die vaterländische Schrift von 1779 läuft letzten Endes geradezu auf eine Propaganda des Staatsdienstes bei dem Krautjunktum hinaus, das auf seinen Gütern oft recht abseits von staatlicher Verantwortung sich auf die geistige Beschäftigung mit „Perfektem Landwirt“, Zeitungen und Kalender beschränkt.⁹⁹ Aus dem Grundadel soll ein staatsverantwortlicher Dienstadel werden. Die besondere Bevorzugung und wirtschaftliche Förderung des Adels verband sich bei Friedrich wie schon bei Friedrich Wilhelm I. mit seiner bewußten preußischen Nationalisierung, die den Dienst bei fremden Mächten streng verpönte, und das Problem der adeligen Jugend, „um sie für das Vaterland nutzbringend zu machen“, auch ohne besonderes Amt, beschäftigte Friedrich immer wieder.¹⁰⁰

IV.

In diesem Zusammenhang ist die hervorragende Bewertung des Ruhms und des Ehrgefühls als vaterlandsbildender Kräfte vor allem zu begreifen. Bei denen, „die durch edlere Geburt und höhere Gesinnung mit ihrem Vaterland enger verknüpft sein sollen“, hielt der König neben der Pflichttreue „Ehr- und Ruhmliebe“ für die stärksten Triebfedern.¹⁰¹ Diese aristokratischen Werte hatten es nicht leicht, sich im Zwecksystem der Aufklärungsklugheiten zu halten, aber hier überwand Friedrich doch alle Anwandlungen von einebnender Vernünftigkeit¹⁰² und kam aus dem Zentrum seiner Persönlichkeit heraus zu einer Bejahung dieser Tugenden. Auch sie allerdings begriff er verstandesmäßig als Äußerungen der Eigenliebe, ja als nützliche Irrtümer.¹⁰³ Der Ruhm wird bei ihm zuweilen zur Berühmtheit innerhalb der zweckhaft gerichteten Gesellschaft des Bürgertums und bezieht sich dann auf Männer von zivilisatorischen und kulturellen Verdiensten wie Colbert, Newton, Leibniz, Cocceji, „den Urheber einer weisen Gesetzesreform“,¹⁰⁴ aber er tritt auch im Gegensatz zum „Interesse“ in seiner antiken Größe als Lohn für die heroische, das Leben einsetzende Bürger- und Kriegertugend auf, zu der Friedrichs aufklärerisch-geselliger Tugendbegriff immer wieder hinüberwuchs, und so gilt er als Ansporn für die Aufopferung der beiden Decier oder des Regulus für das Vaterland.¹⁰⁵

Am tiefsten erlebt aber wirkt die Verbindung von Ruhm und Vaterlandsliebe, wenn Friedrich sie für den Herrscher selbst fordert oder für sich bezeugt, noch in der unbekümmerten Selbstverherrlichung des Barockfürsten und doch schon im strengen Bewußtsein der politischen Notwendigkeiten seines Staates bei dem „Rendez-vous des Ruhmes“ im ersten Schlesischen Krieg, aufgerafft zu äußerster Entscheidungsbereitschaft im Siebenjährigen Krieg in dem Wissen, mit „Ruf und Ehre des Volkes“ zugleich die nackte Existenz des Staates verteidigen zu müssen.¹⁰⁶ Ruhmes- und Gemeinschaftsgefühl sind also zusammengewachsen. Zuweilen kommt Friedrich dazu, auch die Verbindung der „Liebe zum Vaterland und zum Ruhme“, die er sonst für das wahre Verdienst eines guten Fürsten hält, wegen des egoistischen Einschlags des Ruhms von sich abzuweisen und die Idee des Ein-

satzes allein für den Staat ganz rein herauszustellen.¹⁰⁷ In diesen Jahren häuft sich der Gebrauch des Wortes „Vaterland“ und von allem zuweilen etwas unverbindlich-literarischen Pathos der früheren Gedichte¹⁰⁸ ebenso frei wie von allzu klugen rationalistischen Begründungen, wird es stets in einem schlichten Sinn verpflichtender Schicksalsgemeinschaft von Friedrich empfunden. Auch 1741, im Ersten Schlesischen Krieg, will Friedrich „die Rechte seines Vaterlandes“ mit seinem Arm schützen. Aber wie unverbindlich-unbekümmert ist noch das Nebeneinander von Pflicht und Vergnügen, Krieg und Menschlichkeit, Regierungspflicht und privater Freundschaft, das er in demselben Brief an Voltaire durchaus für möglich hält, wenn man allen diesen Dingen ihre Grenze zu setzen weiß! Welche Entwicklung liegt zwischen dieser klugen, zugleich warmherzig-optimistisch und überlegen-kühl sich fühlenden Buchführung und dem vaterländischen Schicksalsgefühl von 1759, das, auch in einem Brief an Voltaire, nun die Philosophie ganz auf herb-ausschließende Entscheidung für Pflichterfüllung, für den Dienst am Vaterland abstellt und ihm Blut, Ruhe und das ganze Sein opfern will (Publ. aus den pr. Staatsarchiven Bd. 82, S. 89 u. Bd. 86, S. 68). Als Ausdruck für die Gemeinschaft von König und kämpfendem Volk wurde das Vaterland auch von den Soldaten erfaßt, wenn Friedrich ihnen mit dem Ruf: „Kommt, Kinder, sterbt mit mir fürs Vaterland!“ bei Zorndorf in die Schlacht voranging. Und auf ein Lob Friedrichs erwiderte in der Schlacht bei Liegnitz ein alter Soldat: „Wie sollten wir nicht? Wir kämpfen für die Religion, für Euch, für das Vaterland!“¹⁰⁹ In solchen Augenblicken wurde die Herrschaft über Untertanen zum Führertum in kampfverbundener Gefolgschaft und fand Friedrichs Vaterlandsidee einer vom Staatsvolk getragenen Herrschaft ihre Erfüllung; hier war er wahrhaft der „germanische Fürst“, wie Ranke ihn gelegentlich nennt.¹¹⁰ Erhalten aber blieb auch jetzt der klassizistisch-stoische, vor allem römische Einschlag in dem vaterländischen Denker Friedrichs; er wurde im Siebenjährigen Krieg aus einer mehr literarischen Schablone zum tiefsten Erlebnis, als Friedrichs „edle Verzweiflung“ dem drohenden Geschick gegenüber, Zuschauer der Unfreiheit seines Vaterlandes werden zu müssen, die stoische Befreiungsmöglichkeit des Selbstmordes ernsthaft in

Betracht zog und doch auch damit die unbedingte Verbindung des persönlichen Schicksals mit dem des Vaterlandes bezeugte.¹¹¹ Diese Jahre der äußersten Anforderungen zeigen alle Eigenschaften Friedrichs auf die Spitze ihrer Möglichkeiten getrieben. Sein Zynismus ironisiert das „Skelett, angefüllt mit gutem Willen“, zu dem der Krieg seine Persönlichkeit ausgemergelt hatte; aber auch vor diesem illusionslosen Realismus bewährt sich das Pathos der Vaterlandsliebe und Pflicht. „Es ist nicht nötig, daß ich lebe, wohl aber, daß ich meine Pflicht tue und für das Vaterland kämpfe, um es zu retten, wenn es noch zu retten ist“.¹¹² Die Schriften, die Friedrichs Vaterlandsgefühl gedanklich begründen sollten, stammten aus der Zeit friedlicher, aber auch zuweilen drückend bevormundender Verwaltungs- und Wohlfahrtspolitik, die die furchtbaren Kriegsjahre ablöste. Wurde hier das Vaterland durch die Vertragstheorie trotz aller Bestandteile aus ganzheitlichem Willen fast zum allerdings hochaufgesummten Schlußergebnis einer Rechenaufgabe und zu einer wenn auch straffen humanitären Erziehungsanstalt, so erweist es sich im Erleben des Krieges als unmittelbar-fragloser Wert,¹¹³ der nicht durch die aufklärerische Geisteshaltung von Analyse und Konstruktion herzuleiten ist. Von der sonstigen aufklärerischen patriotischen Literatur heben sich die Werke, die unter der unmittelbaren Ausstrahlung von Friedrichs Heldentum erwachsen, dadurch ab, daß das Gefühl für unbedingten Einsatz und heroisches Opfer hier den abstrakten, allgemein-menschenfreundlichen Vaterlandskalkül auch in wahrhaft erfüllter sprachlicher Formung durchbricht. Ewald von Kleist, Gleim, Lessing im „Philotas“ und in der „Minna von Barnhelm“, Klopstock — sie alle werden über ihre bisherige Denk- und Ausdruckswelt emporgehoben, und es ist bezeichnend, daß auch die preußischen patriotischen Lehrschriften dieser Kriegsjahre, die Schriften von Abbt und Beausobre, einen Grad von kräftig erlebter Staatsbehauptung und Opfergesinnung aufweisen, wie er in dieser unreflektierten Frische den übrigen patriotischen Traktaten der Aufklärung, auch Friedrichs Schrift von 1779, fehlt. Der gesellschaftliche Vaterlandsgedanke wurde aus der Lebensnot des Staates unter den Staaten zum Politikum und wurde als Gemeinschaft der Ehre und des Opfers zum ersten Male im 18. Jahr-

hundert wieder wahrhaft, wenn auch im allgemeinen noch in antiker Verkleidung, erlebt, nachdem der Tod fürs Vaterland in den patriotischen Schriften bis dahin antikisierend-rhetorische Floskel gewesen war.¹¹⁴ Der barocke Machtstaat als Inbegriff von Glanz und Ruhm des Herrschers, wie im Ersten Schlesischen Krieg, wurde von Friedrich selbst jetzt so tief wie nie vorher und nachher als Vaterland, als zusammenschließende Lebens- und Schicksalseinheit von Herrscher, Heer und Untertanen nicht nur umgedacht, sondern erlebt. Friedrichs Briefe sind das bedeutungs- und ausdrücksgewaltigste Zeugnis dieses Kriegspatriotismus. Man hat den friderizianischen Pflichtbegriff in seiner schärfsten Ausprägung, die er nun fand, oft mit dem kategorischen Imperativ Kants zusammengebracht. Man fand Kants Ethik im preußischen Staat weitgehend verwirklicht und faßte sie als Gewächs dieses Bodens auf. Andererseits hat man mit Recht betont, daß der Staat Friedrichs nicht auf die Kantische unbedingte Wahrung der „Würde der Menschheit“ des einzelnen Bürgers, der nie ein bloßes Mittel werden dürfe, sondern stets auch Zweck sein müsse, letzten Endes ausgerichtet war.¹¹⁵ Da aber Friedrichs Auffassung vor allem seiner vaterländischen Pflicht in ihren Höhepunkten aus eudämonistischen Gedanken nicht abzuleiten ist, so stellt sich die Frage, wie denn nun dieser Freiheitsbereich abzugrenzen sei, von neuem; sie ist durch die Durchschneidung der Linie zu Kant hin nur verschoben, aber nicht gelöst.

Friedrichs königliches Pflichtgefühl äußerte sich als bewußte „extrémité héroïque“, „als König zu denken, zu leben und zu sterben“, besonders kräftig gegenüber der läßlichen Verständnislosigkeit des „Particuliers“ Voltaire, der dem König die Aufgabe einiger seiner Eroberungen leichtthin zumutete; und auch dem wehleidigen geistigen Libertin d'Argens gegenüber hob Friedrich seine besondere Aufgabe als König und Verteidiger seines Staates stark heraus.¹¹⁶ Die Begründung seines Wollens mit dem Wohl der Untertanen ist dabei nur nebenher angedeutet, und es wäre im Grunde auch aufklärerisch nicht zu begründen gewesen, da für die allgemeinmenschliche Auffassung die Untertanen auch in einem anderen Staat das Asyl ihres Glücks finden konnten;¹¹⁷ aber er wirft den beiden Franzosen auch nicht die

allgemeine moralische Unzulänglichkeit ihrer Gedanken, ihre Unvereinbarkeit mit einem allgemeingültigen unbedingten Sittengesetz vor, sondern er betont die Ungültigkeit ihrer Anschauungen für sich als König. Der alte reformatorische Gedanke des fürstlichen Amtes und seiner Verpflichtung für das Ganze wird wirksam: „Aber jeder Stand hat seine Pflicht, Und wir müssen an dem Amt dem schweren, Wenn es gilt, den ganzen Mut bewähren“.¹¹⁸ Diese Amtsauffassung aber ist von einem Inhalt durchdrungen, der nicht aus dem stilleren und engeren Geschichtsraum des lutherischen Landesfürstentums, sondern aus der Welt der großen europäischen Machtkämpfe und des staatlichen Ruhmes stammt.¹¹⁹ Die Sphäre, aus der Friedrich seine Überlegenheit über den Bereich des Einzelglücks begründet, ist die Welt der großen konkreten staatlichen Aufgabe, die er vor allen Dingen in ihrer Gegensätzlichkeit zu der privaten Bürgerlichkeit auffaßt, die aber auch von dem zeitlos-ewigen Reich der Kantischen Allgemeingeltungen unterschieden ist. „Wir alle müssen uns mit dem Gedanken trösten, daß unser Jahrhundert in der Weltgeschichte Epoche machen wird und daß wir Zeugen der außerordentlichsten Ereignisse gewesen sind, die das wechselreiche Schicksal seit lange hervorgerufen hat. Das ist viel für unsere Neugier, aber nichts für unser Glück.“¹²⁰ Hier ist Friedrich auf dem Wege von Leibniz zu Hegel. Die volkhafte Fülle, die Leibniz' Vaterlandsgedanken schon einen prachtvollen Schwung verlieh, fehlt ihm. Dafür ist sein Patriotismus von der Räson des Staates und viel stärker als Leibniz' Vaterlandsliebe von dem Bewußtsein geschichtlicher Schicksalsnotwendigkeit durchdrungen. Die Hegelsche Einsicht von den großen Epochen der Weltgeschichte, die nicht der Boden des privaten Glücks sind, tönt mit fast wörtlichen Anklängen vor. Der menschlich-existenzielle Wirklichkeitsgehalt, der von der preußischen Staatsphilosophie Hegels in die Idee erhoben und aus deren dialektischer Gesetzlichkeit begründet wurde, ist hier in seinem großartigen Ursprung greifbar. Es liegt nicht wie bei Hegel der ruhige Abendglanz der idealistischen Kontemplation, die weiß, warum alles so kommen mußte, auf diesen Einsichten, sondern der Hauch der schmerzlich lächelnden Skepsis des großen realistischen Weltmannes umwittert dieses Schicksalswissen.

Friedrich konstruiert die Wirklichkeit nicht nach Ideen, sondern überläßt den Plan der Vorsehung, die, so glaubt er bei aller Skepsis doch, etwas mit dieser Wirklichkeit vorhat und dem Menschen die Pflichten auferlegt, mitzuarbeiten.¹²¹ Er steht in diesem gläubigen Nichtwissen Ranke, Marwitz und Bismarck näher als dem wissenden Hegel. Da der Plan der Vorsehung nicht zu berechnen ist, fallen ihm Vorsehung und Zufall, dessen Macht der Handelnde immer wieder erfahren muß, zusammen. Friedrich hat ja den Leibnizschen, deutsch-aufklärerischen Gedanken der Wirklichkeit Gottes, der zur Vorsehung, zum Schicksal, zur Natur rationalisiert war, nie auf die Dauer aufgegeben. Aber es fehlte dem Rationalisten doch das tiefe Gefühl wirklicher Geborgenheit in Gott, wie es Bismarck kannte; der calvinistische Gedanke des unendlichen Andersseins Gottes von der Welt und die damit zusammenhängende Auffassung der strengen, starren Prädestination, die das Handeln in der Welt insofern gleichgültig macht, als sich doch nichts mehr für den Erwählten oder Verworfenen ändert, wirken mit ein; Friedrich hat diese Prädestinationsauffassung seinem Vater gegenüber, der sie für gefährlich hielt und in dieser Hinsicht vom Calvinismus bewußt abrückte, noch in der Not der Küstriner Gefangenschaft als innerstes Anliegen erst nach beharrlicher Verteidigung äußerlich aufgegeben. Säkularisiert und seines doch immer noch persönlichen Gehalts nun noch mehr entkleidet, mußte dieser Gott geradezu zu einer Schicksalsmaschine werden, die die Lose für die Menschen unbeteiligt warf.¹²² So wurde das im ganzen noch von einem Rest Leibnizschen Vorsehungsvertrauens erfüllte protestantische Nichtwissen Friedrichs um den Plan der Wirklichkeit zuweilen auch zur völligen skeptischen Leugnung jedes Sinns. Der ganze Streit Österreichs und Preußens war ihm dann „ein viel zu geringfügiger Gegenstand, um die Vorsehung zu interessieren“.¹²³ Die geschichtliche Tat war dann nur Pflichterfüllung um ihrer selbst willen und hielt sich nur an sich selbst. So gibt er sich der Geschichte des Vaterlandes und ihrer Aufgabenstellung in herbem, vorbehaltlosem Verantwortungsbewußtsein hin und gewinnt aus den Anforderungen des Augenblicks, gerade weil er ihren Sinn nicht deuten und infolgedessen auch nicht an ihm deuteln kann, seinen Lebens- und Widerstands-

willen, während der Optimist Voltaire Abstriche und Konzessionen anraten kann. Gerade durch die äußerste Erfüllung der Ansprüche des geschichtlichen Augenblicks und Berufs gewinnt sich Friedrich dann Recht und Freiheit, alles das gleichzeitig in seiner Vergänglichkeit und Endlichkeit vor der Ewigkeit der göttlichen Vorsehung zu erfahren,¹²⁴ die er „mit stoischen Blicken“ ganz als starre, bewegungslose Ruhe im Gegensatz zur dann oft sinnlos erscheinenden Veränderlichkeit der Menschenwelt erlebt. Dieses herbe, protestantische Gefühl von der geschichtlichen Aufgabe und ihrem unbedingten Anspruch, das doch von dem Wissen um ihre Endlichkeit vor Gott begleitet ist, gab ihm die „rettende“ Freiheit, die Welt im Großen und wie von einem entfernten Planeten aus zu betrachten, alle Gegenstände des Krieges und der Politik „unendlich klein“ zu sehen^{124a} und im Handeln doch ganz in ihnen aufzugehen, wie Bismarck „Völker und Menschen, Torheit und Weisheit, Krieg und Frieden“ als eine „Zeitfrage“ und „die Staaten und ihre Macht und Ehre vor Gott . . . als Ameisenhaufen und Bienenstöcke“ empfand, „die der Huf eines Ochsen zertritt oder das Geschick in Gestalt eines Honigbauern ereilt.“ Aber es gehört zu diesem protestantischen Grundgefühl der Zeitlichkeit eben das Bewußtsein, in ihr zum Wirken berufen zu sein. In einer „der Epochen, die das Angesicht Europas verändern“, ist es für Friedrich die erste Pflicht, das Vaterland zu verteidigen.¹²⁵ Er faßt es also hier ganz in historisch-machtdynamischem, nicht zunächst in naturrechtlich-statischem Zusammenhang auf. Es ist, als ob sein Vaterlandsdenken unter der bedrängenden Wirklichkeit des Siebenjährigen Krieges von humanistisch-ideologischer Verschleierung in der Nachfolge der Naturrechtler und Melanchthons mit patria, societas und geschichtslosem Menschentum nun erst wahrhaft zu lutherischer, unverstellter, dynamisch-konkreter Auffassung durchstieße, natürlich zum Erlebnis friderizianischer, hart machtsstaatlicher Wirklichkeit. Fühlte er sich in ihrem Zusammenhang nicht als Geschäftsführer eines deutbar wirkenden göttlichen Weltgeistes, so doch als Teilhaber an einer großen zwingenden, überprivaten autonomen Welt, wie er den Staat in seinen Lebensäußerungen letzten Endes erlebte. Diese Welt der Staaten und ihre Geschichte war zwar nicht metaphysisch zu deuten, aber als

Bewegungszusammenhang des Mächtemechanismus war sie in sich verständlich und stellte ihre Anforderungen der vaterländischen Selbsterhaltung und Ehre, denen Friedrich als König zu genügen hatte. Immer wieder aber war ihm das Vaterland gleichzeitig ethisch-kulturelles, rechtliches „Asyl unseres Glücks“ für den Bürger. Die heroische Machtsphäre und die der gemeinsamen Wohlfahrt der Staatsbürger sind bei Friedrich weder geistig noch in seiner Politik zu widerstreitloser Einheit verschmolzen, aber die Tendenzen zu diesem Ineinanderwachsen beherrschen die Vaterlandsauffassung des Königs. Und so ist alles in allem sein Ethos dieser Tendenz nach nicht abstrakte Kantische „Moralität“, sondern eher „Sittlichkeit“ im Hegelschen Sinne; nicht auf das allgemeinmenschliche, abstrakte Subjekt des kategorischen Imperativs, sondern auf den Hegelschen „Helden“ der konkreten geschichtlichen Lage und Gemeinschaft deutet Friedrichs Selbstverständnis vor, wie er denn den Trieb des Fürsten nach Ruhm fast schon als eine List der Staatsidee betrachtete und bejahte.^{125a} Nicht in jenem Ansatz einer Auffassung des Volkes als unveränderlicher, unwillkürlicher Sonderart, sondern in seinem Erlebnis des um die Entscheidung kämpfenden Staates, der sich in seiner einmaligen Lage und Zeitsituation innerhalb des veränderlichen Geschiebes der Staatenwelt zu halten hat, bricht Friedrich durch die Statik des Naturrechtes zu tieferem, historischem Schicksalsgefühl durch; weniger in seinem Volksgedanken als in diesem Erlebnis der machtsstaatlichen Lebensaufgabe, die sich aus der Raum- und Zeiteinmaligkeit dieses Staates ergibt, gehört er in die „Entstehung des Historismus“ als Vorgänger Hegels und Rankes hinein. Auch im Siebenjährigen Krieg bewegt sich allerdings die Verteidigung der vaterländischen Opferidee gegen die epikuräisch-egoistischen und die weltbürgerlich-pazifistischen Schlußfolgerungen der französischen Aufklärung weitgehend wieder in aufklärerischen Nützlichkeitsabwägungen. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn Friedrich gegen den Pazifismus Voltaires die Ehre des Krieges als Verteidigung des Vaterlandes und als Rettung der Völker vor sicherem Untergang wahrt, wenn er den Krieger als „Retter des Staates“, als Helden, der sein Leben für das seiner Mitbürger wagt und dessen Dienste Voltaire sich zum

Schutz seiner Besitzungen sicher gern gefallen lassen würde, rühmt¹²⁶ — wobei die Grundlage allerdings ein pessimistischer Naturalismus ist, der die Kriege als unausrottbare periodische Erscheinungen wie Schnee und Regen ansieht.¹²⁷ Die Problematik seiner Vaterlandsauffassung in sich und vor allem in ihrem Verhältnis zu der Staatspraxis des Königs wird deutlich. Die innere Folgerichtigkeit seines Ganzheitsansatzes führt ihn zuweilen zu begeisterter Bejahung des Volkskriegs als der letzten Bewährung des Vaterlandsgedankens. Aber Eigennutzgedanke und der Zwang der absolutistischen Staats- und Heerespraxis wirken dahin, daß Friedrich den Krieg trotz seiner gesamtvaterländischen Einordnung doch im ganzen noch als Kabinettskrieg empfindet. So setzt er seinen Stolz darein, daß der friedliche Bürger nur aus den Kriegsberichten etwas von den Kämpfen merke.¹²⁸

Man hat die schroffe Abgrenzung der „Idee des Vaterlandes und des Opfergedankens von den eudämonistischen Menschheitszielen der Aufklärung“¹²⁹ in eine Ebene mit dem großen Verteidigungskampf für die kirchliche Religion gestellt, den Friedrich in den letzten Jahrzehnten seines Lebens gegen den sensualistischen Radikalismus der französischen Aufklärung führte. Aber hier zeigt es sich doch auch, daß wohl der Gegner derselbe war, die verteidigten Güter für Friedrich aber einen ganz verschiedenen Rang hatten. Die positiven Religionen waren für ihn verabscheuungswerte Ergebnisse von Priesterbetrug und Massenwahn; ihre Unausrottbarkeit und innere Notwendigkeit in dieser Welt der Täuschung und des Aberglaubens hatte der König mit tiefer Resignation einsehen müssen, und daher fühlte seine Toleranz und Staatsräson die Verpflichtung, sie gegen die staatsaufrührenden und doch erfolglosen Ansichten der Philosophen zu schützen. Staat und Vaterland dagegen waren unmittelbar erlebte Werte; ja, gerade als solche schienen sie eine Gefährdung der christlichen Religion in Friedrichs Staatspraxis bedeuten zu können. Es klingt doch schon fast nach Rousseau und französischer Revolution, nach einer weltlichen Vaterlandsreligion und freimaurerischen Gegenkirche, wenn Friedrich 1744 in seinem Fürstenspiegel für den jungen Herzog Karl Eugen von Württemberg schrieb: „Sie sind das Oberhaupt der bürgerlichen Religion Ihres Landes, die in der Rechtschaffenheit und in allen

moralischen Tugenden besteht. Es ist Ihre Pflicht, diese und vor allem die Menschlichkeit, die die Kardinaltugend jedes denkenden Wesens ist, zur Wirkung zu bringen.“ Und später nennt er die Humanität „die wahre Religion“.¹³⁰ Der protestantische Dualismus von Gott und Welt war doch bei Friedrich in solchem Maße rationalisiert und Gott als mechanisierte, unpersönliche Vorsehung der Welt so fern gerückt, daß ein unmittelbarer, wirkungsmächtiger Glaubensverkehr nicht mehr möglich war; den christlichen Glaubenszusammenhang von Sünde, Rechtfertigung, Gnade und ewiger Seligkeit, alle Offenbarung und ihre religiös-theologische Deutung, ja weitgehend alle theoretisch-philosophische Metaphysik lehnte Friedrich ab. Aber es blieb eben noch soviel von dem tiefen protestantischen, dualistischen Verfallenheitsgefühl übrig, daß Friedrich trotz der Zurückschiebung Gottes ins ganz Unwißbare, Unpersönlich-Offenbarungslose, Unzugänglich-Schicksalshafte und trotz radikal-auflärerischer Stimmungen nun doch nicht die andere Seite dieses ursprünglich-protestantischen Zusammenhangs, das Wirken in der Welt, absolut und an die Stelle Gottes setzte. Schon in der Schrift von 1744 heißt es dann doch: „Lassen Sie die geistliche Religion dem höchsten Wesen!“ Seine säkularisiert-protestantische, herbe, im tiefsten noch dualistische Wirklichkeitsauffassung stand hinter dieser Resignation und toleranten Staatsräson und vertiefte sich durch das Wirklichkeitserlebnis des Entscheidungskampfes; sie war eine Gegenstellung gegen aufklärerische Utopie. So suchte er die Kirchen wohl dem Staat nutzbar zu machen, aber mischte sich nach altem protestantischen Prinzip nicht in ihre Glaubenssachen.¹³¹

Im Angriff der Spätaufklärung gegen den Vaterlandsgedanken dagegen wurde seine tiefstbegründete Lebensidee berührt. Er hatte auch die Gefahren, die ihr von der Aufklärung drohten, in seiner eigenen Seele erfahren. Denn jenes Ideal staatsfremd-kosmopolitischer, ruhig genießender Beschaulichkeit des von den Regierungsgeschäften sich fernhaltenden, keinem bestimmten Volk innerlich verbundenen Privatmannes hatte Friedrich in sich selbst mit Arbeitsethos und Pflichtgedanken, die er der verantwortungslosen Pflanzenhaftigkeit eines solchen Lebens gegenüberstellt, bekämpfen müssen.¹³² Noch im Sieben-

jährigen Krieg kam es vor, daß die Sehnsucht nach einem zurückgezogenen Leben „im Schoße der Philosophie und der Freundschaft“ und das Ideal der Aufopferung für das Vaterland sich unvermittelt nebeneinander meldeten.¹³³ Gegen solche atomistischen, un- und überstaatlichen Tendenzen, die nur das schrankenlose Einzelindividuum als wirklich setzten und das Vaterland als Erfindung der Herrscher zur Zusammenhaltung ihrer Untertanen hinstellten, wies er es ganz anders als die positive Offenbarungsreligion, die auch er auf Priesterschlaueit zurückführte, als ebenso werthafte wie greifbare Wirklichkeit nach. Es entspreche der formal-logischen Kategorie eines „ens per aggregationem“ und es sei ebenso wirklich, wie eine Stadt oder ein Heer. Beides ist aufeinander bezogen: die reale, sinnlich-wahrnehmbare Einheit, eine Einheit des Begriffs und des zusammenfassenden Denkens,¹³⁴ und die Einheit der ethischen Idee, die durch stete Anerkennung des gesollten Staatsganzen sich in ihren Handlungen stets von neuem setzt. So folgerte Friedrich: „Haben wir schon als Menschen die Pflicht, jedermann Gutes zu tun, so sind wir als Bürger erst recht gehalten, unseren Landsleuten nach besten Kräften beizustehen. Sie sind uns näher, als fremde Völker, von denen wir keine oder nur geringe Kenntniss haben. Wir leben mit unseren Landsleuten. Unsere Sitten, Gesetze und Bräuche sind die gleichen. Wir atmen mit ihnen nicht nur die gleiche Luft, sondern teilen mit ihnen auch Glück und Unglück.“¹³⁵ Wie sehr sich Friedrich dabei in einem wesentlichen Gegensatz zu der radikalen Aufklärungsbewegung überhaupt fühlte, beweist die Gleichsetzung seiner Gegner mit den Enzyklopädisten als den bedeutendsten Vertretern dieser Geistesströmung, obwohl tatsächlich d'Alembert mit der Zurückweisung dieses Vorwurfs gegen die Enzyklopädie im Recht war.¹³⁶ An diesem Punkte, wo es das Vaterland gegen die Menschheit in ihrer unbestimmten Allgemeinheit abzugrenzen gilt, äußert sich auch in dem naturrechtlichen Gedankengang von 1779 der konkretisierende Zug in Friedrichs Denken und läßt durch die allgemeinen Begriffe ein konkretes und verpflichtendes historisches Schicksals Ganzes durchschimmern. Nicht Grundlage für dieses Vaterland, aber Ergänzung und Krönung der Beweisführung sind eben die Sitten und Bräuche, wie Friedrich sie auffaßte, mehr als

Ergebnisse staatlicher Kultursetzung, wie die Gesetze es waren, denn als Formen des eigenständigen Volksgeistes.¹³⁷

Wie sehr in dem naturrechtlichen Vaterlandstraktat die allgemein-begriffliche Konstruktion eben doch die erlebte konkrete Wirklichkeit verdeckt, das spiegelt auch die Ahnenreihe des Patriotismus, die Friedrich aufzählt. Verschiedene Formen der Aufklärungsgeschichte durchkreuzen sich in seiner Geschichtsansicht: Voltaires Stimmung des Kultur- und Vernunftfortschritts, die politische Geschichtsauffassung von dem berechenbaren, für den Staatsmann wissensnotwendigen Mächtezusammenhang und die moral-pädagogische, humanistische Wertung der Geschichte als Vorbildsammlung tugendhafter Haltung sind wirksam.¹³⁸ Mit dem zeitlosen Gepräge von Friedrichs naturrechtlichem Vaterlandsgedanken hängt es zusammen, daß sich mit ihm vor allem die Geschichte nicht als Werdezusammenhang, aus dem man sich und seine Zeit begreift, sondern als Erfahrungsmagazin und Ruhmeshalle verbinden konnte. In der ganzen Geschichte und zu allen Zeiten fanden sich Muster dieser Vaterlandsliebe, die auf allgemein menschlichen Eigenschaften beruhte. Neben den griechischen und römischen Paradehelden der humanistischen Überlieferung werden in den „Briefen“ auch Namen aus der modernen englischen, französischen und deutschen Geschichte genannt,¹³⁹ aber eine eigentlich preußische Traditionsbildung fehlt hier. Das ist ein ganz besonders deutliches Zeichen für das Nebeneinander von naturrechtlich-allgemein-begrifflicher Zeitlosigkeit und machtstaatlich-geschichtlichem Schicksalsgefühl in Friedrichs Vaterlandsgedanken. Dieser bewegt sich eben in zwei Gleisen, die nur zuweilen ineinander übergingen, dann aber wieder in verschiedene Richtungen führten. Der König hatte durchaus ein Gefühl für den Wert der Geschichte des eigenen Landes, wo man „sich an der Betrachtung der Geschehnisse“ erbauen könne, „die die eigenen Voreltern so nahe angingen“.¹⁴⁰ So schrieb er nicht nur zur Erbauung, sondern zur politischen Lehre ja gerade und fast nur brandenburgisch-preußische Geschichte. Aber sie blieb doch auch in den späteren Fortsetzungen weitgehend Geschichte des Hauses vom Standpunkt des Kabinettpolitikers, des Feldherrn und, wo das Volk wie in den kulturgeschichtlichen Teilen in Erscheinung trat,

von der Höhe des aufgeklärten Erziehers aus. Wohl blitzt auch in der Geschichtsschreibung das Gefühl für die vaterländische Schicksalseinheit Preußens zuweilen durch. Es ist nicht nur „Staatsräson“, aus der der Historiker Friedrich die Entscheidung für die Besetzung Sachsens und den Beginn des Siebenjährigen Krieges begründete; es ist vaterländische Gesamtverantwortung, in die die Kräfte eines pflichtmäßigen und schicksalhaften Verbundenheitsgefühls auch mit seinen Untertanen eingeflossen sind. „In einer so kritischen Lage, wo es sich um Sein oder Nichtsein des Vaterlandes handelte, brauchte man auf so etwas keine Rücksicht zu nehmen,“ heißt es in der „Geschichte des Siebenjährigen Krieges“; nach dem eisernen Gesetz des Staatswohls muß der Fürst seinen Untertanen Bündnisse opfern, die schädlich werden; da von ihm „Wohl und Wehe ganzer Völker“ abhängt, muß er, als dessen wahres Verdienst Friedrich kurz vorher „die Liebe zum Vaterland und zum Ruhm“ gepriesen hat, Bündnisse brechen.¹⁴¹ So ist nicht nur kühle, politische Belehrung unter dem rechnerischen Gesichtspunkt „des unter den Fürsten Europas so nötigen Gleichgewichts der Macht“¹⁴² die Absicht von Friedrichs Darstellungen, sondern die „Histoire de mon temps“ soll „ein Denkmal der Tapferkeit und des Ruhms der um ihr Vaterland verdienten Offiziere“ sein.¹⁴³ In den „Denkwürdigkeiten vom Hubertusburger Frieden bis zum Ende der polnischen Teilung“ tritt das Volk noch stärker als Mitträger vaterländischer Geschichte in Erscheinung. „Die Vaterlandsliebe erstarkte, und alsbald wurden alle Felder wieder bebaut . . .“ Der Anstoß dazu ist allerdings die Aufmunterung zur Arbeit durch Lieferung von Geldmitteln durch den Staat. Und wenn nun dargestellt wird, wie „alles im Staate Nerv und Anspannung war und ein jeder in seinem Wirkungsbereiche nach Vervollkommenung strebte“,¹⁴⁴ wenn die Staatsgeschichte als Vaterlandsgeschichte betrachtet wird, so geschieht das doch in dem Abschnitt über das Finanzwesen, also letzten Endes auf den fiskalischen Machtapparat bezogen. Zwar stellt der König fest, daß der Vorteil nicht der einzige Beweggrund des Handelns der Regierung sein dürfe. „Das Gemeinwohl bietet ihr eine Fülle von Aufgaben, denen sie sich zu widmen hat.“¹⁴⁵ Aber es ist doch mehr eine Einschränkung des fiskalischen Gesichtspunktes, der

sich als der Leitgedanke dieses Kapitels behauptet. Die Persönlichkeit, die dem König in der preußischen Geschichte sowohl in der historischen Entwicklung wie als Vorbild des guten Herrschers am bedeutendsten ist, der Große Kurfürst, der „Gründer der brandenburgischen Macht“, der Ruhm und die Ehre seines Hauses, ist der Wiederhersteller, Verteidiger und Befreier seines Vaterlandes, die Ehre seines Volkes;¹⁴⁶ man sieht, wie in der Vaterlandsvorstellung Dynastie, Staat und Staatsvolk vereinigt sind, wie immer wieder in den Kategorien des fürstlichen Hauses, seines Staatsapparates und seines Völkerbesitzes gedacht und diese dann von der Gesamtvorstellung des Vaterlandes überstrahlt werden, zumal wenn Epochen und Persönlichkeiten von entscheidender Bedeutung im geschichtlichen Gesamtschicksal gewürdigt werden sollen. Es ist vielleicht kein Zufall, daß Friedrich für die Schilderung der Regierung seines Großvaters und auch seines Vaters, dessen innere Aufbauarbeit er so hoch wertete, das Wort „Vaterland“ nicht in die Feder fließt, sondern sogar von „Staaten“ und „Völkern“ mehr die Rede ist als vom Staat. Darin spricht sich ohne bewußtes Wollen aus, was Friedrich als trennend von den beiden letzten Regierungen empfand: die überwiegende, wenn auch unter Friedrich Wilhelm I. so unendlich pflichttreue patrimoniale Herrschaftlichkeit, der Mangel an schwungvollem, erhebendem, verbindendem, umschließendem Gesamtgefühl, wie es als Ruhm des großen Fürsten dann vaterlandsbildend weiterwirkt. Es heißt in der „Histoire de mon temps“: „Allen guten Patrioten blutete das Herz wegen der geringen Rücksicht, welche die Mächte . . . dem verstorbenen König bezeugt hatten, und wegen der Kränkungen, denen der preußische Name in der Welt ausgesetzt war.“¹⁴⁷ Nur da steigert sich Friedrich in der Schilderung der väterlichen Regierung zur Anwendung des Wortes „Vaterland“, wo er von der Errichtung des Militärwaisenhauses und der Vergrößerung des Kadettenkorps spricht und daran seine eigenen Auffassungen von staatsbürgerlicher Erziehung der noch zarten, beeindruckbaren Jugend anknüpft: aus ihr werden gute Bürger, wenn man ihr „Liebe zur Tugend und zum Vaterland“ einflößt. „Und die guten Bürger sind die letzten Bollwerke der Staaten.“¹⁴⁸

Dieses Gefühl des Vaterlandes als eines konkreten Geschichtskörpers, in dem der Ruhm das ehrende Gedenken eben

durch diese besondere vaterländische Gemeinschaft ist, wird in der naturrechtlichen Vaterlandsschrift ganz durch das Gewebe naturrechtlicher Allgemeinbegrifflichkeit verhüllt. Nur als gelegentliches Beispiel neben anderen tritt mit dem Großkanzler Cocceji, den Preußen achtet und ehrt, und den großen Männern, denen man wegen ihrer Verdienste Denkmäler auf öffentlichen Plätzen in Berlin errichtet hat, die preußische Wirklichkeit in Erscheinung.¹⁴⁹ Auch Deutschland wird neben Frankreich, England und Preußen genannt, und zwar als kulturelles Vaterland: es ist stolz auf einen Mann wie Leibniz. Aber eine deutsch-vaterländische Tradition wird natürlich vollends nicht sichtbar.

Die ganze Problematik von Friedrichs Vaterlandsgedanken wird deutlich. Er wandte sich in den Briefen, wo er dem Vaterlandsgedanken ein festes Fundament geben wollte, natürlich nicht an die Preußen als Deutsche, aber auch nicht an die Preußen als Preußen, sondern an die Preußen als Menschen mit humanistischer Tradition. Schon für einen preußischen Patriotismus konnte diese Auffassung, wenn sie sich von der einmaligen, persönlichen Haltung Friedrichs und seinem Vorbild löste und nur als Lehre und als Tradition weiterwirkte, nicht genügen. Die Schrift von 1779 hat als solche in der Literatur über das Vaterland keine merkbaren Spuren hinterlassen. Die Vaterlandsauffassung des friderizianischen Preußen aber, die sich in ihr aussprach, hat ihre Zwiespältigkeit und Ungelöstheit 1806 bewiesen. Der eudämonistisch-individualistische Bestandteil des friderizianischen Vaterlandsgedankens trug eine Tendenz zur Menschheit in sich und machte widerstandsschwach gegen Napoleon. Die verstandesmäßige Herleitung des Patriotismus aus der Sinnlichkeit führte bei Männern wie Haugwitz zu jener Selbstvernichtung der Selbstsucht durch ihre vollständige Entwicklung, wie Fichte die Haltung von 1806 großartig zusammenfaßte, zu jener Selbsterhaltung des Individuums als erstem Prinzip, zu jener berechnenden Furcht vor dem Einsatz und zuwartenden Angst, die Marwitz geißelte. Als liberaler Wohlfahrtspatriotismus bildete diese Haltung wohl mit eine Grundlage für das Bedürfnis nach staatlicher Einheit und Ordnung und damit auch für den wirtschaftlich notwendigen nationalstaatlichen Einheitsgedanken, versagte aber bis 1933 in allen Augenblicken, wo die nationale Existenz zur Entscheidung stand.

Der preußische, unbedingte vaterländische Pflicht- und Machtgedanke aber, der bei Friedrich in gedanklicher und seelischer Spannung zu dem Eudämonismus stand, konnte, aus dem Ideenzusammenhang des Idealismus nach 1806 neu begründet und gedanklich gefestigt, zu einer der geistigen Hauptmächte der Erhebung und der deutschen Einheitspolitik werden. Zwar sollte ja die Vaterlandsliebe, die Friedrich verkörperte und ausstrahlen wollte, der Zusammenschweißung seines Staates zu durchgebildeter Geschlossenheit dienen; sie mußte damit seine härtere Abschließung von der Gesamtnation im Gefolge haben. Friedrich Carl von Moser, der süddeutsche reichspatriotische Publizist, wandte sich eben deshalb gegen das „militärisch-patriotische“ System Friedrichs.¹⁵⁰ Aber schon damals erwies sich die Fähigkeit Preußens, geistige Kräfte aus der Gesamtnation in sich einzubeziehen, als wirksam. Der Schwabe Thomas Abbt wurde zu einem der überzeugendsten literarischen Träger des preußischen Patriotismus, und über die vaterländische Gesinnung der preußischen Dichterschule und ihrer Anhänger hinaus wuchs sich die Erneuerung des Vaterlandsgedankens, die sich an Persönlichkeit und Leistung Friedrichs im 18. Jahrhundert entzündete, zu einer Belebung gesamtdeutschen Nationalempfindens aus. Die spätere politische Wirklichkeit, das Herauswachsen des deutschen Einheitsstaates aus dem preußischen Machtkern, war in der Welt des geistigen Lebens damit schon vorgebildet. Es war eine Folge seines preußisch-vaterländischen Heldentums, die Friedrich ja keinesfalls gewollt hat. Auch der Erweckung des deutschen Volksgedankens in der deutschen Bewegung seiner Zeit stand er fern. Es war die Idee, die in ihrer höheren Einheit Gesellschaft und Staat aufheben sollte; wenn der Staat Ausdruck des Volkstums und der Volksgemeinschaft ist, so ist damit jene unbedingt verpflichtende, verbindende und abgrenzende Idee gegeben, die Friedrich der Große auch in „Sitten, Bräuchen und Gesetzen“ ahnte und die Wohlfahrt und Macht auf ihr einheitliches, organisches Lebenszentrum bezieht. Sozialstaat, Machtstaat, Volksstaat als Reich der Deutschen: ihre Auseinandersetzung erfüllt die Geschichte des 19. Jahrhunderts, ihre untrennbare Vereinigung wurde 1933 in Angriff genommen.

Anmerkungen.

Als Leitfaden unserer Interpretation wurde im allgemeinen das Vorkommen des Wortes „Vaterland“ genommen. Da Staat und Vaterland in ihrem Begriffsinhalt sich weitgehend decken, könnte das als unberechtigtes und mechanisches Kleben am Wort aufgefaßt werden, als eine Herauspräparierung und Verfestigung eines frei-lebendigen, fließenden, unbegrifflichen, sich immer neu bestimmenden Bestandteils aus einem organischen weltanschaulichen Zusammenhang zu einem definierten, inhaltlich festgelegten, vereinzelt Begriff; gerade bei der Vaterlandsvorstellung, die mit der des Staates so weitgehend zusammenfließt, wäre ein solches Verfahren noch besonders gefährlich. Demgegenüber zieht unsere Untersuchung ihr Recht aus dem Umstand, daß der Gedanke „Vaterland“ doch von sich aus eine aus der Geschichte erwachsene Bestimmtheit mit sich bringt, daß eine lange Tradition sich um seinen Inhalt bemüht und Friedrich selbst sich dieser Tradition als politischer Denker anreihet, daß er den Begriff des Vaterlandes zum Gegenstand ausdrücklicher Bemühungen macht. Die Schwierigkeit besteht vor allem darin, daß „Vaterland“ bei Friedrich und der Aufklärung nicht ein inhaltlich besonderer Wirklichkeitsbegriff ist, sondern ein Modalbegriff für Staat. Seinem Grundgehalt nach aber ist sonst „Vaterland“ nicht notwendigerweise und immer dasselbe wie „Staat“. Wenn das Vaterland als Staat, der Staat als Vaterland aufgefaßt wird, so bedeutet das eine bestimmte Epoche in der Geschichte der Vaterlandsidee. Und so mag von der bisher kaum beachteten Bedeutungsgeschichte der Vaterlandsvorstellung her auf eine Seite der politischen Gedankenwelt Friedrichs schärferes Licht fallen. Um das zu ermöglichen, mußte die Untersuchung das Wort „Vaterland“ als Leitlinie nehmen, ohne aber je den Blick auf Friedrichs politische Gesamtauffassung in ihrer Sinneinheit zu verlieren. Sie wird vom Vaterlandsgedanken her gesehen und der Vaterlandsgedanke von ihr her.

Zitiert werden die „Oeuvres de Frédéric le Grand“, herausgegeben von I. D. E. Preuß, 30 Bände, 1846—1856 als Oeuvr., „Die politischen Testamente Friedrichs d. G.“, redigiert von G. B. Volz. Politische Korrespondenz Friedrichs des Großen, Ergänzungsband, Berlin 1920, als Pol. Test. Die neueren Sonderausgaben werden jeweils an ihrer Stelle genannt. Die Grundauffassungen über Friedrich im allgemeinen und über die Grundlagen der Aufklärungskultur, für die ich den einschlägigen Werken und Aufsätzen von Ranke, Koser, O. Hintze, E. Marcks, G. Küntzel, Zeller, Harnack, Dilthey, Troeltsch, Gierke, Meirecke und aus den letzten Jahren Berney, G. Ritter, Elze, W. Andreas überall verbunden bin, sind in den An-

merkungen nicht im einzelnen belegt; diese gehen auf besondere Fragen ein. Neuerdings erschienen zwei sehr aufschlußreiche und exakte Arbeiten, die unser Thema mit betreffen: I. von Prott, Staat und Volk in den Schriften Friedrichs des Großen. Eine staats-theoretische Studie. International-rechtliche Abhandlungen, Heft 33, Berlin 1937, und H. W. Büchsel, Das Volk im Staatsdenken Friedrichs des Großen. Breslauer historische Forschungen, Heft 2, Breslau 1937. Zu Änderungen des Textes meiner Arbeit gaben sie mir keine Veranlassung; doch setzte ich mich an einigen Stellen in den Anmerkungen mit ihnen auseinander. Ich muß aber darauf verzichten, in allen Fällen auf die bestätigenden Berührungen mit ihnen hinzuweisen. Bei allen unvermeidlichen Überschneidungen mit ihnen erhält meine Studie doch ihr besonderes Gepräge durch die Sicht vom Begriff des Vaterlands und seiner Geschichte aus, auf die auch die guten Ausführungen bei Büchsel a. a. O. Seite 58 ff. nicht eingehen.

1. Dieser Geschichte des Vaterlandsgedankens widmete ich umfassendere Studien, die von der Vaterlandsidee Friedrichs des Großen ausgingen und später in ausführlicherer Linienführung vorgelegt werden sollen.

2. Politische Correspondenz Friedrichs des Großen, Bd. 32, Nr. 20845.

3. Brief an Voltaire vom 10. 1. 1776; Pol. Test. S. 180.

4. Oeuvr. 17, S. 37.

5. Oeuvr. 10, S. 37 ff.; 12, S. 6; 12, S. 40.

5a. Publ. aus den Preuß. Staatsarchiven, Bd. 90, S. 96.

6. Diese Gedankengänge über den Volksgeist besonders im „Anti-machiavell“, Kp. 4; Oeuvr. 8, S. 177 ff.; ferner Oeuvr. 1, S. 215 f., und an den in Anm. 8 oben angegebenen Stellen. Vgl. zu dem Problem G. Küntzel, Der junge Friedrich und die Anfänge seiner Geschichtschreibung. Festgabe Friedr. v. Bezold, Bonn und Leipzig 1921, S. 244 ff., A. Berney, Über das geschichtliche Denken Friedrichs d. Gr. Hist. Zeitschr., Bd. 150, S. 105 ff., über die Epochen dieses Volksgeistgedankens bei Friedrich, die in unserem Zusammenhang nicht so wesentlich sind, ferner die Schriften von Prott, S. 37 ff., und Büchsel, S. 21 ff. Zeichnungen von Volkscharakteren etwa in „Histoire de mon temps“ (Redaktion von 1746), Publikationen aus den Preuß. Staatsarchiven, Bd. 4, 1879, S. 173, 181, 182, 194, 244 usw. Eberhard Schmidt, „Staat und Recht in Theorie und Praxis Friedrichs des Großen“ in „Leipziger rechtswissenschaftlichen Studien“, Heft 100, Leipzig 1938, S. 100 ff., leugnet und übersieht dieses Problem des Volkes in Friedrichs Denken völlig.

7. Oeuvr. 8, S. 178.

8. Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger des lois (1749), Oeuvr. 9, S. 22 f.; vgl. a. S. 11 f., S. 25. Ähnlich 1777 im „Essai sur les formes du gouvernement et sur les devoirs des souverains“, Oeuvr. 9, S. 199, 201. Über die Ansätze zu dieser Auffassung in den Montesquieunoten sowie überhaupt die Beachtung der Eigenart s. Büchsel a. a. O. S. 33.

8a. Vgl. Politisches Testament von 1768, De la politique, Pol. Test. S. 179: „Quelque soit le génie de ces peuples, un homme habile en tirera parti“ Gerade in der Betrachtung des staatlichen Gegenwartsinteresses

ist das Volk also nicht ein „Summenbegriff“ (Untertanenschaft oder Bevölkerung), sondern „einheitliche, zeitüberdauernde Substanz“ mit Volksgeist, wie gerade auch die „Histoire de mon temps“ zeigt (gegen Prott a. a. O. S. 38).

9. Vgl. Küntzel und Berney a. a. O. und für die Darstellung des Volksgeistes bei Voltaire und Montesquieu vor allem Fr. Meinecke, Die Entstehung des Historismus. München und Berlin 1936, Bd. 1, S. 108 ff. und S. 150 ff., besonders S. 162 ff.

10. Meinecke a. a. O. S. 164 ff.

11. Oeuvr. 1, S. 239.

12. Montesquieus Wort zitiert bei Meinecke a. a. O. Bd. 1, S. 148. Friedrichs Wort über die Engländer Oeuvr. II, S. 37, in der Redaktion der „Histoire de mon temps“ von 1775; Publ. IV, S. 196 bringt diesen Gedanken noch nicht so scharf heraus; der Einfluß von Montesquieus „Esprit des lois“ hat inzwischen gewirkt.

13. Oeuvr. 1, S. LIV; S. 90; auch S. 50 f.; Avantpropos zur „Histoire de mon temps“ von 1742, bei Hans Droysen, Beiträge zu einer Bibliographie der prosaischen Schriften Friedrichs d. Gr. 2. Teil. Progr. Berlin 1905, S. 27.

14. Meinecke a. a. O. Bd. 1, S. 81, 112. Im Antimachiavell mit seiner Gegenüberstellung von Staatsmann und Philosoph, der die Dinge von den Menschen und nicht von der Macht her ansieht und daher den Volksgeist berücksichtigt, äußert sich auch in dieser Hinsicht eine Voltairesche Stimmung.

15. Oeuvr. 1, S. 214, 224, 220.

16. Oeuvr. 1, S. 222.

17. Über die Veränderungen durch den Zeitgeist vgl. bes. Oeuvr. 1, S. 213, 237.

18. Oeuvr. 1, S. 215.

19. Diese Schilderungen siehe Oeuvr. 1, S. 234 ff.

20. Oeuvr. 1, S. 228.

21. Oeuvr. 9, S. 242. Über diese allgemein-humanistische Gesellschaftskultur und den Patria-Begriff in ihrem inneren Zusammenhang vgl. Fr. Neumann, Bemerkungen über den Begriff der Nation. Ztschr. f. deutsche Bildung, 12. Jahrg. 1936, S. 477.

22. Oeuvr. 5, S. 104; 6, S. 20; 1, S. 143 u. 197; 2, S. 59 (in der Redaktion der „Histoire de mon temps“ von 1775; in der Fassung von 1746 fehlt diese Erzählung). Vgl. ferner Wiegand, Die Vorreden Friedrichs des Großen zur Histoire de mon temps. Straßburg 1874, S. 83 ff. Der Spannungsreichtum in Friedrichs Persönlichkeit und Weltauffassung ist aber vereinseitigt, wenn es S. 85 heißt, daß Friedrich keine Volkskräfte und Volksbedürfnisse kenne. Über sie auch in seiner Geschichtsschreibung vgl. unten Anm. 141, 143, 144.

23. Oeuvr. 2, S. 69; Briefwechsel Friedrichs d. G. mit Voltaire. Herausgegeben v. R. Koser und H. Droysen, Bd. I, S. 59.

24. Oeuvr. 25, S. 172; 24, S. 594; 12, S. 82 f.; Briefwechsel mit Voltaire, Bd. III, S. 360. Büchsel a. a. O. S. 25 meint geradezu, daß der „Erd-

geschmack“ letzten Endes als ein Rest aus der Zeit des rohen Stumpfsinns von Friedrich aufgefaßt werde. Daß der Volksgeist für Friedrich also der negative Geist der Trägheit sei, wird man so zugespitzt doch nicht sagen dürfen; er ist gewiß mehr passiv, aber doch nicht ohne Bildungsfähigkeit. In seiner Individualität, Unterschiedenheit, liegt doch nicht nur Negatives, wenn Friedrich auch zu dieser Auffassung sicher neigt; sondern in der Entdeckung dieses Individuellen liegt doch schon eine Anerkennung des Lebenswertes und der politischen Bedeutung des Volksgeistes, mag Friedrich auch mehr nur zu seiner Duldung neigen! Diese Duldung ist eben die Form der positiven Anerkennung und Einordnung, die Friedrich als einem naturrechtlichen, allgemeinbegrifflichen Denker in der übermächtigen eleatisch-platonischen Tradition möglich ist. Nicht daß diese Denkgewohnheit, die das Individuelle zum Nichtigen herabwertet, doch immer wieder überwiegt, sondern daß die Sicht des Individuellen sich in der Erfassung eines Volksgeistes und in seiner Duldung durchringt, ist wesentlich. Geduldet wird die Volkseigenart eben doch als „*génie d'une nation*“, als bestimmte Prägung und Haltung, wenn auch problematischen Wertes, aber eben doch als Position, mit der sich der kulturbringende Herrscher auseinanderzusetzen hat, und nicht als bloße Negation. Da der Geist der Nation diesen positiv-geprägten Charakter hat, ist damit auch gegeben, daß die barbarischen Züge sich halten, die positiven aber eben auch! Doch ist Friedrich nicht zu einer scharfen logischen Klärung gekommen, da das Individuelle ihm doch nur wieder als Mosaiksumme allgemeiner Eigenschaften faßbar ist.

25. Die Deutung des „Pharsalusgedankens“ in diesem Sinne durch W. Elze, Friedrich der Große. Geistige Welt — Schicksal — Taten. Berlin 1936, ist von W. Schüßler, Friedrich der Große in gesamtdeutscher Schau. In: Deutsche Einheit und gesamtdeutsche Geschichtsbetrachtung. Aufsätze und Reden. Stuttgart 1937, S. 67, angenommen worden. Ich schließe mich der vorsichtigen Beurteilung von R. Craemer in D.L.Z., 56. Jahrg., Sp. 1692 ff. an. Vgl. dort übrigens Sp. 1688 die Bemerkung über Friedrichs „Briefe über die Vaterlandsliebe“ und ihre bisher nicht genügend gewürdigte Bedeutung in Friedrichs Denken.

26. Publikationen 4, S. 304.

27. Oeuvr. 18, S. 79. Cäsar in ciceronischer Tradition als Unterdrücker des Vaterlandes s. Oeuvr. 9, S. 79. Über das ganze Problem vgl. Koser, Brandenburg-Preußen in dem Kampfe zwischen Imperialismus und reichsständischer Libertät. Hist. Zeitschr., Bd. 96, bes. S. 207 ff., woraus hervorgeht, daß Friedrichs Auffassung vom Beginn der Libertät nach den Karolingern in einer preußisch-staatsrechtlichen Tradition seit Cocceji und Ludewig steht.

28. Vgl. für diese Fragen die Zusammenstellungen bei T. Seefrid, Friedrich der Große und die deutsche Nation von den Anfängen bis zum Hubertusburger Frieden. Frankfurter Diss. 1928, und G. Masur, Deutsches Reich und deutsche Nation im 18. Jahrh. Preuß. Jahrb. 1929, S. 1 ff.

29. Briefwechsel mit Voltaire I, S. 281.

30. Z. B. Briefwechsel mit Voltaire III, S. 52; III, 290; Oeuvr. 10, S. 15 über sein Französisch; Briefwechsel mit Voltaire I, S. 19, 72, 78, 81, 281; II, S. 161; III, S. 128, 216, 329, 332; Friedrich der Große und Wilhelmine von Bayreuth. Ihr Briefwechsel, hersgg. von Volz, Bd. 2, S. 284; gegenüber der Weichlichkeit der Franzosen „belliqueux german“ Oeuvr. 18, S. 36; die französischen Sybariten Briefwechsel mit Voltaire II, S. 161, 214; vgl. ferner zu der ganzen Frage Seefrid a. a. O. S. 78 f. und Oeuvr. 11, S. 52. Gegen Voltaire und seine Haltung Briefwechsel mit Voltaire II, S. 331; III, S. 3; Briefwechsel Friedrichs d. Gr. mit Grumbkow und Maupertuis. Hersgg. v. R. Koser, S. 290; Oeuvr. 20, S. 39 u. 47.

31. Über die Germanen Oeuvr. 1, S. 217.

32. Über Armin Oeuvr. 9, S. 123. Die Hinneigung zu Armin sah Friedrich also doch nicht nur als „obsolete Pedanterie“ von Gelehrten, wie G. Roethe, Deutsche Reden. Leipzig o. J., S. 270, meint. Zum Gesamtproblem am ausführlichsten noch immer Hofmann-Wellenhof, Zur Geschichte des Arminius-Cultus in der deutschen Literatur, III. Teil, Progr. Graz 1888. Vgl. dort S. 8, Anm. 3 die Verse Schoenaichs, die denselben Gedanken wie die Worte Friedrichs aussprechen. Oeuvr. 12, S. 12 vergleicht Friedrich Ferdinand von Braunschweig mit Armin, weil er Germanien gegen das französische Heer verteidigt hat, das durch einen Varus geführt wurde.

33. Oeuvr. 1, S. 200 und die übrigen Stellen, die Berney H. Z. 150, S. 113, anführt.

34. Oeuvr. 1, S. 224. Auch sonst taucht der Gedanke der germanischen und angelsächsischen Freiheit bei ihm auf, so im Anschluß an Rapins „Histoire d'Angleterre“ Oeuvr. 9, S. 20. Zu Rapin als Vorläufer Montesquieus vgl. Hölzle, Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu. Beihefte z. Hist. Zeitschr. Heft 5, 1925, S. 103 ff. Auch in Gestalt der alten helvetischen Freiheit kennt Friedrich den Gedanken. Vgl. dazu T. Ziehen, Friedrich der Große und die Schweiz. In: Die Schweiz im deutschen Geistesleben, Leipzig 1924, S. 18 ff., 52 ff., 83 ff., und ders., Die deutsche Schweizerbegeisterung in der Jahren 1750—1815. Frankfurt 1922, S. 92 ff. Wie Friedrich „in seiner Art an der Zeitstimmung der Schweizerbegeisterung“ teilnimmt (ebd. S. 95), so eben auch an der in mancher Hinsicht verwandten Zeitstimmung der Arminbegeisterung.

35. Oeuvr. 10, S. 23; 11, S. 48 ff.; 14, S. 76; 24, S. 562; 25, S. 23; Publ. 4, S. 196; Oeuvr. 25, S. 176; Briefwechsel mit Voltaire I, S. 14, 22, 48, 225, 249, 314; III, S. 347, 360; vor allem die Schrift über die deutsche Literatur. Zu der ganzen Frage vgl. Seefrid a. a. O. S. 77 f.

36. Oeuvr. 10, S. 82—89; vgl. auch Pol. Test. S. 108 (1752) über Auslandsreisen des Thronfolgers. S. dazu Büchsel a. a. O. S. 40 f

37. Oeuvr. 25, S. 78.

38. Oeuvr. 10, S. 129, 135.

39. Oeuvr. 24, S. 244.

40. Politische Korrespondenz, Bd. 17, S. 80. Daß Staat nicht nur der Herrschaftsapparat des Königs bei Friedrich ist, wie Protz a. a. O. S. 33 mit Recht gegen Höhn feststellt, wird durch die Gleichsetzung von Staat

und Vaterland bei Friedrich und den Inhalt seiner Vaterlandsidee noch besonders erhärtet. Diese steigernde Nebeneinanderstellung von Staat und Vaterland mag auch zur Interpretation der Stelle *Oeuvr.* 9, S. 10 ff. einen Fingerzeig geben. Prott a. a. O. S. 12 faßt sie dahin auf, daß Friedrich hier das besondere Vaterland über die gesamte Menschheit stelle, und findet, daß in diesem Falle „citoyen“ Mitglied der gesamten Menschheit, „membre de la patrie“ Glied des besonderen Vaterlands bedeute, während *Oeuvr.* 9, S. 241 „citoyen“ dagegen gerade als Angehöriger des Vaterlandes aufgefaßt sei. Ich glaube nicht, daß ein solcher Bedeutungswandel anzunehmen ist. „Citoyen“ und „membre de la patrie“ sind vielmehr ihrem Sachinhalt nach dasselbe, nämlich Angehörige einer Gesellschaft, die aus gleichen Einzelmenschen durch Vertrag entstanden ist. Sie ist in ihrer gewöhnlichen Bedeutung „Gesellschaft im allgemeinen“, die von ihren Bürgern Pflichten fordert, in gesteigerter, verinnerlichter, höchster und daher zuletzt genannter Auffassung das Vaterland, das man liebt und für das man sich opfert. Es ist eine Steigerung des Empfindens: Man soll seine Pflicht gegen die Gesellschaft nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit tun; darüber hinaus soll man diese Gesellschaft als Vaterland lieben. Es ist die Gegenüberstellung von Legalität und Moralität, die Friedrich hier vornimmt. So kann *citoyen* denn auch in gleitender Bedeutung der vaterländische Bürger sein, z. B. in derselben Schrift *Oeuvr.* 9, S. 111; ferner Briefwechsel mit Voltaire III, S. 56 (1759).

41. Über den antiken Vaterlandsgedanken vgl. bes. E. Lommatzsch, *Patria*. Greifswalder Universitätsreden Heft 7, 1922. Den Hinweis auf diese Schrift und mancherlei sonstige Beratung zum antiken Vaterlandsgedanken verdanke ich Herrn Professor Karl Meister in Heidelberg.

Für die Ausführung über den neuzeitlichen Vaterlandsgedanken kann nur auf die Schriften selbst, nicht auf eine Bearbeitung hingewiesen werden. Pufendorfs Dissertation leitet eine naturrechtlich-moralphilosophische Dissertationsliteratur über dieses Thema ein. Einige Titel gibt der Artikel Vaterland in Zedlers *Universallexikon* (1745).

42. Vgl. dazu Höhn, *Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson*. Berlin 1935, S. 144, der wohl in Weiterführung von Gedanken Wolzendorffs auf diesen noch zugrunde liegenden korporativen Gehalt des naturrechtlichen Denkens als Gegenstellung zum herrschaftlich-absolutistischen Staatsdenken hinweist. Doch darf auch die Bedeutung dieses Denkens, das ja die Menschen als gleiche Einzelatome nimmt, für die egalitär-staatsbürgerliche Richtung der absoluten Herrschaft nicht übersehen werden.

43. Besonders platt und geschmacklos-robust, geradezu mit Entrüstung lehnt der Jurist Augustus Leyser in seiner Wittenberger Antrittsrede „*De ficta obligatione erga patriam*“ (1729) jeden Gedanken der Verpflichtung zum Heimatsboden als reine, unbegründete Gewohnheit ab.

44. Pufendorf, *De obligatione erga patriam*. 1665, S. 18.

45. In G. F. Jenichens „*Dissertatio moralis de fundamentis officiorum erga patriam*“. Leipzig 1713.

46. Vgl. dazu neuerdings F. Schalk, Einleitung in die Enzyklopädie der französischen Aufklärung. München 1936, besonders S. 118 ff.; über den Unterschied zur Haltung des 17. Jahrhunderts vgl. auch Schalk in Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. 15. 1937, S. 260.

47. Ranke. Die Epochen der neueren Geschichte. Weltgeschichte, Bd. 9. 2. Abt., S. 206.

48. Über die moralischen Wochenschriften und ihren Patriotismus, der sich in ganz unpolitischer, sittenbessernder Gemeinnützigkeit erschöpfte. vgl. jetzt vor allem W. Oberkampf, Die zeitungskundliche Bedeutung der moralischen Wochenschriften. Ihr Wesen und ihre Bedeutung. Diss. Leipzig 1934. Der Titel „Patriot“ war bei diesen Zeitschriften ja besonders beliebt. Vgl. vor allem Oberkampf S. 9, 14, 26, 42, 62.

49. Sonnenfels z. B., der eine der am meisten beachteten patriotischen Schriften verfaßte, war Freimaurer.

50. Vgl. dazu Gisbert Beyerhaus, Friedrich der Große und das 18. Jahrhundert. Bonn 1931, S. 11.

51. Pufendorf a. a. O. S. 20; Nagel, De pietate erga patriam et patronos. Diss. Wittenberg 1702, § 15; Bohn, De cessatione officiorum erga patriam. Diss. Leipzig 1713, S. 6; Jenichen a. a. O. S. 15 ff.; Oeuvr. 9, S. 110, 233. 238 f., 241.

52. Oeuvr. 9, S. 240.

53. Oeuvr. 9, S. 196; Pufendorf a. a. O. S. 20 f.; Nagel a. a. O. § 27.

54. Vgl. darüber P. Klassen, Die Grundlagen des aufgeklärten Absolutismus. Jena 1929.

55. Vgl. schon Briefwechsel mit Voltaire I, S. 120; II, S. 191; Oeuvr. 9, S. 90, 95.

56. Oeuvr. 9, S. 101 f., 110.

57. Oeuvr. 9, S. 220.

58. Oeuvr. 9, S. 216.

59. Oeuvr. 9, S. 220, 221, 237; Oeuvr. 25, S. 62.

60. Oeuvr. 9, S. 237.

61. Oeuvr. 9, S. 222.

62. Oeuvr. 24, S. 383; Bohn a. a. O. S. 19.

63. H. Pigge, Die Staatstheorie Friedrichs d. Gr. In: Festgabe Heinrich Finke gewidmet. Münster 1904, S. 472.

64. Oeuvr. 9, S. 196 sind Gesellschafts- und Unterwerfungsvertrag (nach Wahl der Obrigkeiten) faßbar. Im ganzen fehlt bei Friedrich der Unterschied von Gesellschaft und Staat, der sich in der dualistischen Vertragslehre immerhin andeutet; in Friedrichs Auffassung des Vaterlandes gehen gesellschaftliche und staatliche Merkmale ganz ungeschieden zusammen (z. B. die gegenseitige Anerkennung der Berufe — das überprovinzielle Staatsgefühl). Über das Gesamtproblem vgl. A. von Unruh, Dogmenhistorische Untersuchungen über den Gegensatz von Staat und Gesellschaft vor Hegel. Leipzig 1928.

65. O. von Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht, Bd. 4, S. 472, Anm. Vgl. auch Dock, Der Souveränitätsbegriff von Bodin bis zu Friedrich dem Großen. Straßburg 1897, S. 144, S. 148, über Friedrichs Auffassung des Staatsganzen, die Dock allerdings juristisch-zuspitzend modernisiert.

66. Vgl. die Zusammenstellung bei Fr. Luckwaldt, Friedrichs d. Gr. Anschauung von Staat und Fürstentum. Hist. Aufsätze, Alois Schulte zum 70. Geburtstag. Düsseldorf 1927, S. 266 ff. Ich kann nicht finden, daß die verschiedenen Verträge der älteren Naturrechtler mit solcher Deutlichkeit aus Friedrichs Äußerungen herauszulesen sind, wie Dilthey, Ges. Werke, Bd. 3, S. 182, das tut; vgl. höchstens Oeuvr. 9, S. 196, wo aber auch von der Wahl der Obrigkeiten durch das Volk gesprochen wird. Jedenfalls ist keine Rede von einer ursprünglichen Souveränität beider Teile. Der Herrscher erhält die volle Souveränität vom Volk, bei dem sie ursprünglich allein beruhte. Dies auch zu Prott, a. a. O. S. 14 u. 18. Gewiß verbleibt von dieser Souveränität nichts beim Volk; es ist nur der abstrakte Wille der Vertragschließenden (Prott S. 18).

67. S. Beyerhaus a. a. O. S. 12.

68. Oeuvr. 9, S. 236; Oeuvr. 8, S. 191.

69. Oeuvr. 9, S. 199 f.; vgl. auch Pol. Test. S. 37. Dagegen Oeuvr. 8, S. 26. Über Rousseaus *volonté générale* in ihrem Gegensatz zum sensualistischen Nutzrationalismus vgl. zuletzt O. Voßler, Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke. München und Berlin 1937, der die mancherlei Anregungen der modernen Forschung in dieser Richtung weiterführt.

70. Oeuvr. 9, S. 215.

71. Oeuvr. 9, S. 220, 225, 230. Über die Körperschaftsauffassung Friedrichs vgl. die bei Dock, a. a. O. S. 143 ff. angeführten Stellen. S. ferner Prott a. a. O. S. 28, S. 29 f. Büchsel a. a. O. 8 u. 10.

72. Oeuvr. 9, S. 50, 80, 228; 17, S. 295; Dilthey a. a. O. Bd. 3, S. 183.

72a. Die juristisch-scharfe Formulierung von E. Schmidt a. a. O. S. 137 ff., „daß Friedrich im Sinne des aufklärerischen Humanitätsideals das *bien public* auf dem Wege über die Wohlfahrt jener Menge von Einzelnen und ihrer Familien erstrebt habe, die ihm die Bevölkerung (= das Volk) ausmachen“, übersieht auch hier die Spannung in Friedrichs Denken.

73. Vgl. Leibniz' „Nouveaux Essais sur l'entendement humain“, 4. Buch, Abschn. 16, § 4.

74. Vgl. die Liste der Bücher Friedrichs bei B. Krieger, Friedrich d. Gr. und seine Bücher. Berlin u. Leipzig 1914, S. 132.

75. Dilthey a. a. O. Bd. 3, S. 92, 153; Schalk, Einleitung usw., S. 119 ff.

76. Vgl. dazu W. Frauendienst, Christian Wolff als Staatsdenker. Berlin 1927, S. 94.

77. Vgl. darüber A. Aulard, *Le patriotisme français de la renaissance à la révolution*. Paris 1921, und Eva Hoffmann-Linke, *Zwischen Nationalismus und Demokratie*. Beiheft 9 d. Hist. Zeitschr., München u. Berlin 1927. Das Buch Aulards trägt Material zusammen, ist aber in der Verarbeitung schematisch und grob und steht in seiner Thesenbildung ganz unter dem Einfluß der westeuropäischen, antideutschen Propaganda der Kriegszeit.

Über Rousseaus Patriotismus vgl. noch Franz Haymann, Weltbürger-tum und Vaterlandsiebe in der Staatslehre Rousseaus und Fichtes. Berlin 1924.

78. Thomas Abbt, Vom Tode für das Vaterland. 1. Ausgabe 1761. Un-veränderter Abdruck in den „Vermischten Schriften“, 2. Teil 1783.

Louis de Beausobre, Discours sur le patriotisme, prononcé dans l'assem-blée publique de l'académie royale des sciences et belles lettres de Berlin le 29 janvier 1761. Berlin (o. J.). Diese seltene und fast garnicht benutzte Schrift verdient eben wegen ihrer kraftvollen Ansätze zum konkreten Ge-meinschaftsgefühl in seiner Beschränkung auf den bestimmten Staat, die der getarnten Verantwortungslosigkeit der allgemeinen Menschenliebe gegenüber gestellt wird, Hervorhebung; manche Probleme sind hier deut-licher erkannt als in der sonstigen vaterländischen Literatur der Zeit.

I. v. Sonnenfels, Über die Liebe des Vaterlandes. Wien 1771.

Über Moser vgl. etwa H. H. Kaufmann, Friedrich Carl von Moser als Politiker und Publizist. Darmstadt 1931.

Isaak Iselins vermischte Schriften. Zürich 1770, Bd. 2. Bei ihm be-sonders starke Betonung der humanitären Pflicht. Über den Patriotismus der Philanthropen vgl. R. Schumann, die Auffassung des Philanthropinismus von Gesellschaft und Staat. Diss. Leipzig 1905, S. 111 f.

Zedlitz, Sur le patriotisme considéré comme objet d' education dans les états monarchiques. (Von mir benutzt in einer Sonderausgabe. Berlin 1776.)

Zu den preußischen Predigern vgl. G. Hoistein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers. Bonn und Leipzig 1923, S. 15 ff., und C. Horn, Die patrio-tische Predigt zur Zeit Friedrichs des Großen. Jahrb. f. Brandenburg. Kirschengesch., 19. u. 20. Jahrg., Berlin 1924 u. 1925.

„Thrasylulus oder von der Liebe zum Vaterlande,“ Dresden und Leipzig 1771.

Über Schlözers Patriotismus vgl. A. Berney, August Ludwig von Schlözers Staatsauffassung. Hist. Zeitschr., Bd. 132, S. 65 f.

(Tauber von Taubenfurth), „Herrn Borgnes Einfälle von Menschen-erziehung.“ 3 Bd., Wien 1781.

Das aufklärerische Vaterlandsgefühl im Übergang zu deutschem Na-tionalbewußtsein zeigt Helferich Peter Sturz in seinem kleinen Aufsatz „Über den Vaterlandsstolz“. Schriften 2. Sammlung, 1783, S. 183 f. Es ist das Freiheitsgefühl des Kreises um Klopstock, das er mit der römisch aufgefäßen „Leidenschaft, ein Opfer zu werden für das Vaterland“, ver-bindet.

Zum deutschen Patriotismus des 18. Jahrhunderts vgl. die Übersicht bei P. Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staats-auffassung der deutschen Romantik. Halle 1925, S. 25 ff. Lehrreiches Ma-terial auch bei W. Rasch, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts. Halle 1936, S. 64 ff.

79. Vgl. K. Francke, Vaterland in der deutschen Literatur. Vom Sturm und Drang bis zur Frühromantik. Zeitschr. f. dt. Bildung, Bd. 4, S. 362 ff. Schweizerischer Republikanismus bei Iselin und auch weitgehend bei I. G. Zimmermann, Von dem Nationalstolze. Zürich 1758.

Über Schlözer vgl. Friederike Fürst, August Ludwig von Schlözer. Ein deutscher Aufklärer im 18. Jahrhundert. Heidelberg 1928, S. 149 ff. Über Unvereinbarkeit von Patriotismus und Aristokratie bei Schlözer Berney, Hist. Zeitschr., Bd. 132, S. 58.

80. Oeuvr. 9, S. 111; vgl. auch die Definition des Gesellschaftsvertrages Oeuvr. 9, S. 227.

81. Oeuvr. 9, S. 221.

82. Später ist es z. B. auch bei Goßler vorhanden; vgl. Hay, Staat, Volk und Weltbürgertum in der berlinischen Monatsschrift von Friedrich Gedike und Johann Erich Biester (1783—1796), Berlin 1913, S. 52.

83. Pol. Test., S. 30.

84. Oeuvr. 9, S. 237.

85. Oeuvr. 9, S. 222.

86. G. A. Walz, Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes. Berlin 1928, S. 180, hebt diese Züge zu stark hervor; er macht Friedrich fast schon zu einem ständestaatlichen Romantiker.

86a. Pol. Test., S. 110.

87. Die erstere Richtung ist besonders eindeutig ausgeprägt durch F. C. Resewitz' „Erziehung des Bürgers zum Gebrauch des gesunden Verstandes und zur gemeinnützigen Geschäftigkeit“. Kopenhagen 1773, und klingt auch noch bei Bonstetten und Zöllner als Leitmotiv mit; die zweite Richtung vertritt in Deutschland etwa Tauber von Taubenfurth in „Herrn Borgnes Einfällen . . .“, oder Christian Daniel Voß. Vgl. über diese Literatur Hans Seel, Beiträge zur Geschichte des Begriffs einer deutschen Nationalerziehung am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Diss. Münster 1925.

Die aus der Betonung des Berufs bei Friedrich gefolgerte Ansicht von H. Stöckert, Der Wandel der Bildungsidee. Von Plato bis in die neuzeitliche Schulreform, Leipzig 1928, S. 164, daß Friedrich „weitentfernt von der Auffassung des Staates als eines vom gemeinsamen Volkswillen beseelten Organismus“ ist, verabsolutiert dieses Moment; die scharfe und unhaltbare Gegenüberstellung von Friedrichs Anknüpfung an den bestehenden Staat und von Rousseaus Ausgang vom Naturrecht führt zur Verkennung der Elemente der „Volkssouveränität“ in Friedrichs Staatsdenken. Die Schrift über die Vaterlandsliebe zeigt, daß Friedrich durchaus daran liegt, „in seinem Volke Menschen heranzubilden, die von dem Gefühl persönlicher Verantwortung für das Allgemeinwohl beseelt sind“.

88. Über die calvinistisch-protestantische Herkunft Rousseaus vgl. u. a. E. Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Göttingen 1921, S. 12 ff.; Voßler a. a. O. Über Friedrich d. Gr. im Zusammenhang der deutsch-protestantischen Geistesgeschichte siehe jetzt G. Wünsch, Evangelische Ethik des Politischen. Tübingen 1936, S. 253 ff. Wünsch reiht Friedrich d. Gr. mit Recht vor allem in die lutherische Linie des politischen Geistes ein.

89. Oeuvr. 9, S. 238. Vgl. dazu Prott S. 21, bes. Anm. 93.

90. Oeuvr. 9, S. 216. Über die Verteidigung der Monarchie überhaupt s. Büchsel a. a. O. S. 46 ff.

91. Pol. Test. S. 66.

92. Encyclopédie, 3. Aufl., Bd. 24, Sp. 1000.

93. Oeuvr. 9, S. 218. Über Jaucourts Ernennung Dittthey a. a. O. III. Bd., S. 127. Vgl. aber Anm. 27 und die dort angegebenen Stellen, wo in ciceronianisch-traditioneller Gleichsetzung von Vaterland und Freiheit von der Unterdrückung des Vaterlandes durch Cäsar und den Despotismus der „Cäsaren“ des Hauses Österreich die Rede ist (1765 u. 1760). Über Friedrich d. Gr. und Cäsar s. sonst Gundolf, Cäsar. Geschichte seines Ruhms. Berlin 1924, S. 226 ff.

94. Thomas Abbt, Vermischte Werke, 2. Teil. 1783, S. 14 ff., bes. S. 22, 25, 100. Ähnliche Auffassung in „Thrasylbulus“, a. a. O. S. 30; Zedlitz a. a. O. S. 16; sehr verklausuliert Sonnenfels a. a. O. S. 90 ff. Vgl. auch Beausobre a. a. O. S. 28, der den Patriotismus der Republiken immerhin als „plus sensible“ zugibt.

95. Diesen nicht unwichtigen Zug in Friedrichs Politik hat Otto Hintze in einem Vortrag, über den in Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte Bd. 9, S. 595 ff. berichtet wird, angedeutet, ohne daß aber Hintze selbst oder die Forschung sonst ihn später, soviel ich sehe, ausführlicher herausgearbeitet hätte. Über die Frage der Republik in Friedrichs Denken vgl. neuerdings Prott a. a. O. S. 21 ff.

96. Vgl. dazu Koser, Geschichte Friedrichs des Großen. Bd. 3, 4. und 5. Aufl., S. 433; Bd. 4, S. 111.

97. Antimachiavelli 12. Kap.; Pol. Test. S. 178 f. Es trifft also nicht ganz zu, wenn Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 5. Aufl., S. 35, ausführt, daß Friedrich von den tieferen Schichten der preußischen Bevölkerung „keinen esprit de corps et de nation“ verlangte. Vgl. auch Büchsel S. 54 ff., S. 68 f.

98. Vgl. dazu wie überhaupt über den reformatorischen Einschlag in Friedrichs sozialer Staatsauffassung R. Craemer, Reformation als politische Macht. Göttingen 1933 und: Der Kampf um die Volksordnung. Hamburg o. J. (1933).

99. Oeuvr. 9, S. 218 f., 231 f., 235 f., 239.

100. Darüber vgl. C. Jantke, Der staatliche Sinn der Bodenständigkeit des preußischen Adels in der Epoche der preußischen Großmachtentfaltung. Diss. Heidelberg 1935, S. 22 ff. Oeuvr. 9, S. 120 ff., 101 ff., bes. 111 f.

101. Oeuvr. 9, S. 228; auch 9, S. 79/80.

102. Vgl. z. B. die bei Zeller, Friedrich der Große als Philosoph. Berlin 1886, Anm. 211, angeführten Belege.

103. Briefwechsel mit Voltaire III, S. 257; vgl. auch Oeuvr. 9, S. 50, 79 f., 95. Zu Ruhm und Tugend vgl. auch Prott a. a. O. S. 10.

104. Oeuvr. 9, S. 232.

105. Oeuvr. 3, S. 106; Oeuvr. 12, S. 12; Oeuvr. 9, S. 221; Oeuvr. 5, S. 50; Oeuvr. 8, S. 95; Oeuvr. 11, S. 86; Briefwechsel mit Voltaire III, S. 56.

Zu den Denkmälern für große Männer, deren Errichtung auf den öffentlichen Plätzen Friedrich in diesem Zusammenhang betont, vgl. H. Schrade, Das deutsche Nationaldenkmal. Idee, Geschichte, Aufgabe. München 1934,

S. 28, wo die „Moralisierung und Patriotisierung der Denkmalsidee“ in der Aufklärung dargestellt wird. Friedrich hat die Denkmäler „in der neuen Gesinnung“ als Dank des Vaterlandes an seine Helden betrachtet und nicht wie die Renaissance als bloße Monumente individuellen Ruhms. Die Denkmäler, die er damals schon hatte setzen lassen, aber galten immerhin Kriegshelden, Schwerin und Winterfeldt, und nicht bloßen Förderern bürgerlichen Gemeinnutzes.

106. Brief an seine Schwester Wilhelmine vom 5. Nov. 1757. Vaterland und Ehre auch Oeuvr. 19, S. 85; Oeuvr. 12, S. 171; 2, XXV. Für das Werden dieser Haltung seit dem ersten Schlesischen Kriege vgl. Büchsel a. a. O. Seite 15 ff.

107. Histoire de mon temps, Vorwort von 1775; Oeuvr. 19, S. 82.

108. Z. B. Oeuvr. 10, S. 37—39, 72—80, 243—465.

109. Vgl. W. Wenck, Deutschland vor hundert Jahren. Bd. 1, S. 149/150; R. Koser, Geschichte Friedrichs d. Gr., 4. u. 5. Aufl., Bd. 3, S. 82.

110. Ranke, Zwölf Bücher preußischer Geschichte. Akademie-Ausgabe von Kuntzel, Bd. 3, S. 180.

Oeuvr. 12, S. 4; vgl. auch Oeuvr. 12, S. 62.

111. Z. B. Oeuvr. 12, S. 50 ff.; 18, S. 179; 19, S. 79, 82, 193, 202; Briefwechsel mit Voltaire III, S. 25, mit der zustimmenden Erwähnung Catos und Othos; diese auch Oeuvr. 12, S. 100, S. 207 ff., S. 211 ff., bes. S. 213; der berühmte Brief an Finkenstein Oeuvr. 25, S. 306. Vgl. noch H. Rothfels, Friedrich der Große in den Krisen des Siebenjährigen Krieges. Hist. Zeitschr. Bd. 134, S. 25, und für Friedrich im Siebenjährigen Kriege überhaupt den zusammenfassenden Aufsatz von W. Andreas, Friedrich der Große, der Siebenjährige Krieg und der Hubertusburger Frieden. Eine historische Rückschau. H.Z. Bd. 158, 1939.

112. Oeuvr. 26, S. 201; 19, S. 193.

113. Die scharfsinnigen Ausführungen von P. Klassen, a. a. O. S. 107 ff., interpretieren die Staatsauffassung Friedrichs zu sehr im Sinne eines harmonisierenden, individualistisch-heroischen Humanismus und übersehen darüber das primär-staatliche Ganzheitsmoment in seiner geistigen Haltung.

114. Vgl. dazu die aufschlußreichen Bemerkungen von H. Brinkmann, Der Krieg als schöpferisches Ereignis. Zeitschr. f. dt. Bildung, 12. Jahrg. 1936, S. 1 ff.; ferner K. Schwarze, Der Siebenjährige Krieg in der zeitgenössischen deutschen Literatur. Berlin 1936, bes. S. 162 ff.

115. A. O. Meyer, Kants Ethik und der preuß. Staat. In: Vom staatlichen Werden und Wesen. Festschrift Erich Marcks zum 60. Geburtstag. Stuttgart u. Berlin 1921, S. 3 ff. Jetzt auch in: Deutsche und Engländer. München 1937.

116. Brief an Wilhelmine vom 13. 7. 1757; Briefwechsel mit Voltaire III, S. 25, 27, 29; Oeuvr. 19, S. 119.

117. F. Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München u. Berlin 1924, S. 385 ff.

118. Oeuvr. 14, S. 116.

119. Oeuvr. 12, S. 5 ff.

120. Brief an Wilhelmine vom 8. 2. 1758.
121. Vgl. z. d. Abschn. über die säkularisiert-protestantische Grundhaltung Friedrichs G. Wunsch, *Evangel. Ethik des Politischen*. Tübingen 1936, S. 259 ff. S. auch Prott a. a. O. S. 41 ff.
122. Vgl. etwa Oeuvr. 10, S. 116, 118 ff.; Oeuvr. 12, S. 13.
123. Oeuvr. 12, S. 92.
124. Oeuvr. 12, S. 92, 100.
- 124a. Oeuvr. 19, S. 235, 283.
125. Oeuvr. 27, 1. Abt., S. 392.
- 125a. Vgl. überhaupt über die Leidenschaften als Mittel der Geschichte Büchsel a. a. O. S. 13 ff.
126. Briefwechsel mit Voltaire II, S. 229; III, S. 300.
127. Briefwechsel mit Voltaire III, S. 202, 220, 244, 262, 275, 287, 291.
128. *Pol. Test.* S. 120.
129. Beyerhaus, a. a. O. S. 16. Über das Problem im ganzen vgl. E. Spranger, *Wohlfahrtsethik und Opferethik in den Weltentscheidungen der Gegenwart*, in: *Volk, Staat, Erziehung. Gesammelte Reden*. Leipzig 1932. Oeuvr. 12, S. 98: *Il fallut m'immoler au bien de la patrie . . .*
130. Oeuvr. 9, S. 6.
131. Vgl. zu dieser Gesamtlage die neueste Zusammenfassung bei W. Schneider, *Die Kirchenpolitik Friedrichs des Großen*. *Hist. Vierteljahrschrift* Bd. XXXI, 1937.
132. Oeuvr. 9, S. 218 und 221; vgl. Zeller a. a. O. S. 85 ff.; Prott a. a. O. S. 9.
133. Oeuvr. 19, S. 192 und 193; auch Oeuvr. 24, S. 130; Oeuvr. 12, S. 170 und 180.
135. Oeuvr. 9, S. 240 f.
136. Oeuvr. 25, S. 132 f. mit Friedrichs Antwort Oeuvr. 25, S. 134.
137. In der aufklärerischen Vaterlandsliteratur betont Sonnenfels, a. a. O. S. 97 ff., die Gemeinsamkeit des gleichen Volkstums stärker, auch in der Sprache, aber durchaus von außen her ohne innerliche Versenkung und Mitgefühl. In der sehr positiven Beurteilung Sonnenfels', die ihn an Herder heranrückt, vermag ich M. Sommerfelds Ausführungen über „Aufklärung und Nationalgedanke“, *Lit. Echo* 17, 1914/15, keineswegs zu folgen.
138. S. Berney, *H. Z.* 150, S. 86 ff.
139. Oeuvr. 9, S. 228 ff.; S. 232.
140. Oeuvr. 1, S. 49.
141. Oeuvr. 2, XXVII.
142. Oeuvr. 2, XXX.
143. Publikationen 4, S. 366; Oeuvr. 3, S. 102; Oeuvr. 2, S. 15; vgl. auch Oeuvr. 2, S. 128 das Lob der wahrhaft staatsbürgerlichen Generäle mit der früheren Fassung Publ. 4, S. 265; Publ. 4, S. 326 (Oeuvr. 3, S. 56) über den Prinzen Wilhelm; Oeuvr. 3, S. 171 die wärmere Sprache über die nur für Ehre und Ruhm kämpfenden Preußen gegenüber Publ. 4, S. 426, wo nur von ihrer Disziplin die Rede ist.
144. Oeuvr. 6, S. 75.

145. Oeuvr. 6, S. 87 f.
146. Oeuvr. 1, S. 50, 82, 85, 92, 94.
147. Publ. 4, S. 212 (Oeuvr. 2, S. 51).
148. Oeuvr. 1, S. 151.
149. Oeuvr. 9, S. 232. Ich kann also die Auffassung von Prott a. a. O. S. 45, daß Friedrichs Vaterlandsbegriff hier das „geschichtlich gewordene Ganze“ erfaßt, nicht teilen. Es steht ihm wohl im Hintergrund seines Vaterlandsbegriffs, wie der Durchbruch von Ganzheitsgefühl zeigt, wird aber durch diesen Vaterlandsbegriff nicht wirklich getroffen.
150. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 5. Auflage, S. 35.

